بحوث في علم أصول الفقه

مصادر التشريع الإسلامي الأصلية والتبعية
ومباحث الحكم

أعدَّه

أ.د. أحمد الحجي الكردي



المقدمـــــة:

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، والتابعين، من تبع هداهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن علم أصول الفقه من أجل العلوم الإسلامية، وهو من العلوم التي تميز بها التشريع الإسلامي الذي لم يسبقه إلى مثله تشريع آخر، وقد صنف العلماء السابقون فيه مصنفات قيمة، وقد برز في التصنيف فيه مذهبان الأول سمي بمذهب الحنفية، والثاني بمذهب الشافعية أو مذهب المتكلمين، وهما توأمان متقاربان، والفارق بينهما أن مذهب الحنفية يؤصل القواعد الأصولية منطلقا من الأحكام الفروعية التي تنضوي تحتها، أما المذهب الثاني فيقوم بافتراض القواعد الأصولية أولا، ثم يبحث عن الفروع الفقهية التي تتسق معها.

إلا أن كتابات ومصنفات سلفنا الصالح في هذا العلم – على أصالتها وأهميتها ودقتها- لا تحول دون متابعة التأليف والكتابة فيه من قبل المحدثين،

لا للزيادة على ما ضمته مصنفات السلف الصالح من المبادئ والقواعد، وإنما لتسهيل وتيسير ما كتبه أولئك الأعلام، بلغة سهلة مبسطة تناسب الطلاب المبتدئين في هذا العلم، فتسهله لهم وتقربه إلى أذهانهم بلغتهم، وذلك بالنظر إلى أن هذا العلم هو من أصعب العلوم، لاعتماده على التصور العقلي المجرد، حتى إذا ما قوي ساعدهم فيه رجعوا إلى مصنفات علمائنا السابقين التي لا زالت وستبقى المعين الثر لهذا العلم.

وقد ضم كتابي هذا مجموعة بحوث من بحوث هذا العلم، وهي:

1 – مقدمة عن تعريف علم أصول الفقه، ونشأته، وطرقه، وأسباب اختلاف الفقهاء.

2 - المصادر التشريعية الأصلية والتبعية.

3 - ومباحث الحكم الشرعي.

وهي من أهم بحوث هذا العلم، وأرجو من الله تعالى العلي القدير أن يوفقني في مستقبل الأيام للكتابة في باقي بحوث هذا العلم.

كما أسأله سبحانه وتعالى أن ينفع بكتابي هذا طلاب العلم، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم، وأن يعفو عما يكون قد زل به القلم أو أخطأه الفكر، والله تعالى من وراء القصد، وهو أجل وأعلم.

والحمد لله رب العالمين.

أ.د.أحمد الحجي الكردي
أستاذ في كلية الشريعة من جامعة دمشق
سابقا
وخبير في الموسوعة الفقهية
وعضو هيئة الفتوى في دولة الكويت

تمهيد

تعريف علم أصول الفقه:

ينظر علماء أصول الفقه إلى تعريف هذا العلم من زاويتين اثنتين هما:

أ - أنه مركب إضافي يتألف من كلمتين هما أصول، وفقه.

ب- أنه علم مستقل له أبحاث قائمة بذاتها.

وعلى ذلك يكون لعلم أصول الفقه تعريفان لدى العلماء، الأول من حيث إنه تركيب إضافي، والثاني من حيث إنه لقب لعلم قائم بذاته.

ولا بد من شرح هذين التعريفين للوقوف على حقيقة هذا العلم ومعرفة كنهه.

ونبدأ بشرح التعريف الإضافي:

شرح التعريف الإضافي لعلم أصول الفقه وبيان محترزاته:

نحن في تحليلنا لهذا التعريف أمام كلمات ثلاث لابد من تحليلها كل على حده، وهي: علم، وأصول، وفقه، فإن من مجموع معانيها يتضح معنى هذا العلـم.

معنى العلم في اللغة[1]:

العلم في اللغة يقع على أحد معان ثلاثة، هـي:

1- المعرفة مطلقا، ومنه قول زهير بن أبي سلمى:

وأعلم علم اليوم والأمس قبله ولكنني عن علم ما في غد عـم

والمعرفة هذه تشمل اليقين والظن والشك والوهم.

---

[1] انظر المصباح المنير، مادة (علم).

2- اليقين، وهو القطع الذي ليس فيه احتمال للنقيض مطلقا ومنه قوله تعالى: (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إلا اللَّهُ)(محمد: 19)، وعلى ذلك يخرج عنه الظن وما كان أدنى منه.
3- الشعور، ومنه قولهم: علمته وعلمت به، أي شعرت بوجوده أو دخوله.

والعلم إذا كان بمعنى المعرفة أو الشعور تعدى إلى مفعول واحد، وإذا كان بمعنى اليقين تعدى إلى مفعولين.

تعريف العلم في الاصطلاح:

يطلق العلم في الاصطلاح الشرعي على أحد معان ثلاثة أيضا، هي:

1- معرفة المسائل والأحكام والقضايا التي يبحث فيها العالم، سواء أكانت هذه المعرفة قاطعة أو مظنونة.
2- المسائل والقضايا التي يبحث فيها العالم نفسها، وعلى ذلك يقال: هذه البحوث من علم كذا، وتلك ليست من علم كذا، أي من باب إطلاق المصدر وإرادة المفعول، وهو (المعلوم).
3- القدرة العقلية المستفادة للعالم بنتيجة ممارسته قضايا العلم ومسائله.

فيقال: فلان صاحب علم، أي له ملكة يستطيع بها تفهم القضايا المعينة.

معنى الأصول لغــة[1]:

الأصول في اللغة جمع أصل، وهو أسفل الشيء وأساسه، يقال: أصل الحائط ويقصد به الجزء الأسفل منه، ثم أطلق بعد ذلك على كل ما يستند ذلك الشيء إليه

---

(1) انظر المصباح المنير، مادة (أصــل).

حسا أو معنى، فقيل أصل الابن أبوه، وأصل الحكم آية كذا أو حديث كذا، والمراد ما يستند إليه.

معنى الأصول في الاصطلاح الشرعي:

ويطلق الأصول في الاصطلاح على معان عدة، أهمهــا:

1- الدليل الشرعي، فيقال أصل وجوب الصوم قوله تعالى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) (البقرة:185). أي دليله.

2- الراجح، كقولهم: القرآن والسنة أصل للقياس والإجماع، أي راجحان عليهما.

3- القاعدة، كقولنا: (الضرر يزال) أصل من أصول الشريعة، أي قاعدة من قواعدها.

4 - الحال المستصحب، كأن يقال: الأصل في الأشياء الطهارة، أي الحال المستصحب فيها كذلك.

5 - المسألة الفقهية المقيس عليها، كأن يقال: الخمر أصل لكل مسكر غيره. أي أن كل المسكرات فروع تقاس على الخمر.

والمعنى المراد للأصوليين من إطلاق كلمة أصل هو المعنى الأول، وهو الدليل، وعلى ذلك فإن معنى أصول الفقه هو أدلة الفقه، وقد قصره الأصوليين على الأدلة الإجمالية دون الأدلة التفصيلية التي تدخل في تعريف الفقه، كما سنرى، وسوف نبين الفرق بين الدليل الإجمالي والدليل التفصيلي قريبا بإذن الله تعالى.

معنى الفقه لغــة[1]:

(1) انظر المصباح المنير، ومختار الصحاح، مادة (فقـه).

الفقه في اللغة الفهم مطلقا، وهو من باب تعب، ويأتي بالكسر والضم بالمعنى نفسه، فيقال: فقُه وفقِه، وقيل يأتي بالفتح بمعنى الفهم وبالضم بمعنى الاعتياد على الفهم، فيقال: فقِه إذا فهم، وفقُه إذا أصبح الفهم سجية له.

وقيل الفقه هو الفهم العميق الناتج عن التفكر والتأمل، لا مطلق الفهم، ويشهد له قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: (وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي) (طـه:27-28)، مع أن مطلق الفهم متيسر لهم بدون ذلك، مما دل على أن الفقه هو الفهم العميق لا مطلق الفهم.

<u>معنى الفقه في الاصطلاح الشرعي:</u>

عرف أبو حنيفة الفقه بأنه معرفة النفس مالها وما عليها، ولكن هذا التعريف يدخل الأحكام الاعتقادية فيه، وهي ليست من الفقه عند جمهور الفقهاء، ولذلك زاد الحنفية على هذا التعريف كلمة: (عملا) لإخراج الأحكام الاعتقادية، وأبو حنيفة في تعريفه السابق للفقه، قصد إلى إدراج الأحكام الاعتقادية في الفقه، وكان يعده كذلك، حتى إنه ألف كتابا في التوحيد سماه (الفقه الأكبر).

إلا أن المتأخرين من الفقهاء رأوا قصر الفقه على الأحكام العملية دون الاعتقادية تيسيرا على الدارسين، وذلك دون شك اصطلاح، ولا مشاحَّة في الاصطلاح.

وعرف الشافعية الفقه بأنه: (العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية)، وقد درج الأصوليون على اختيار تعريف الشافعية للفقه لما فيه من زيادة تفصيلية وتوضيحية لمعنى الفقه تتناوله بالتحليل، مع

الإشارة إلى أنه مطابق لتعريف الحنفية للفقه ولا يخالفه، إلا في أنه ينص على ضرورة استخراج الحكم من الدليل، فلا تسمى معرفة الحكم فقها إلا إذا كانت هذه المعرفة تصل بين الحكم ودليله، وهي نقطة هامة حرية بالاعتبار، وإلا دخل كثير من العوام في زمرة الفقهاء، وهذا المعنى ملحوظ أيضا في تعريف الحنفية للفقه وإن لم ينص عليه لفظا.

هذا وقد أطلق الفقه أخيرا على الأحكام نفسها بعد أن كان عَلَما على العلم بهذه– الأحكام، ومنه قولهم: هذا كتاب فقه، أي يضم أحكاما فقهية، وذلك من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول.

تحليل تعريف الفقه في الاصطلاح الشرعي:

العلم:

تقدم تفصيل معناه لغة وشرعا.

الأحكام:

جمع حكم، وهو في اللغة المنع والقضاء معا، يقال حكمت عليه كذا إذا منعته من خلافة، وحكمت بين القوم فصلت بينهـم.

والحكم في اصطلاح الأصوليين هو: (خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعا)، ويطلقه الحنفية على أثر الخطاب لا على الخطاب نفسه، وسيجيء مزيد تفصيل لهذا الموضوع في مبحث الحكم إن شاء الله تعالى.

وعلى ذلك يكون الحكم في معناه العام لدى الحنفية (الوصف الشرعي المتعلق بالفعل)، فيخرج بذلك الذوات والجمادات وغيرها.

الشرعيـــة:

ما كانت من قبل الشارع الحكيم، وهو الله تعالى، فيدخل في ذلك الأحكام الواردة عن طريق القرآن الكريم، لأنه كلام الله تعالى، وكذلك عن طريق السنة الشريفة الشريفة، لقوله تعالى: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى) (النجم:3)، وكذلك ما كان منها عن طريق الإجماع والقياس وغيره من أدلة الشريعة، لثبوت حجية هذه الأدلة بالقرآن الكريم أو السنة الشريفة المطهرة كما هو معروف في بابه.

ويخرج بهذا القيد الأحكام اللغوية، كقولنا: الفاعل مرفوع، فإنه حكم لغوي وكذلك، – الأحكام العقلية والطبيعية وغيرها.

العمليـــة:

معناه ما يتعلق من الأحكام بأفعال العباد، فيخرج به ما يتعلق باعتقادهم، كالبحوث المتعلقة بوجود الله تعالى وصفاته والملائكة والكتب السماوية وغير ذلك من الأمور الاعتقادية التي أفرد الفقهاء لها علما مستقلا بها عرف بعلم الكلام أو علم التوحيد.

المكتسبة من الأدلـــة:

أي المأخوذة من الأدلة، فيخرج بذلك علم العوام فلا يعتبر من الفقه اصطلاحا، لخلوه عن معرفة الدليل.

التفصيليـــة:

هي الأدلة الجزئية المتعلقة بالمسائل الفرعية، كقولنا: قوله تعالى: (إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً) (النساء:103). دليل تفصيلي لوجوب الصلاة، ويخرج بهذا الوصف الأدلة الإجمالية، كالقرآن الكريم والسنة الشريفة بجملتها، فإنهما مصدر للأحكام، ولكنهما مصدر عام غير متعلق بمسائل فرعية معينة.

شرح التعريف اللقبي لعلم أصول الفقــه:

عرف الشافعية علم أصول الفقه بالمفهوم اللقبي له بقولهم: (هو معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد).

المعرفـــة:

معناها في اللغة العلم بالشيء بعد سبق الجهل به، ولا تكون إلا كذلك، بخلاف العلم، فإنه قد يكون كذلك فيكون مرادفا لها، وقد يكون تأكيدا لعلم سابق، أي إن بينهما عموما وخصوصا مطلقا، وقد ذكر الشافعية المعرفة هنا دون العلم للاحتراز عن علم الله تعالى القديم الذي لم يسبقه جهل أبدا.

دلائل الفقـــه:

هي أدلته، وفيه احتراز عن معرفة دلائل غير الفقه، كالنحو وغيره، وعن معرفة غير الأدلة، كمعرفة الفقه وغيره، والمراد بالأدلة الفقهية إجمالا هنا العلم بمصادر الفقه الإسلامي الأصولية منها والتبعية.

إجمـــالا:

فيه احتراز عن الأدلة التفصيلية، فهي ليست من علم الأصول، والفرق بين الأدلة الإجمالية والأدلة التفصيلية أن الأولى غير متعلقة بمسائل فرعية محددة، بخلاف الثانية. فقولنا (الأمر للوجوب) دليل إجمالي، لأنه غير متعلق بمسائل فرعية محددة، بخلاف الثانية. فقولنا: (الأمر للوجوب) غير متعلق بمسألة معينة، فهو دليل على وجوب الصلاة من قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة) وهو دليل على وجوب الزكاة من قوله تعالى: (آتوا الزكاة)، وهكذا، أما الأدلة التفصيلية فهي متعلقة بأحكام فرعية محددة بذاتها، كقوله تعالى: (أقيموا الصلاة)، فإنه دليل على وجوب الصلاة دون غيرها.

وكيفية الاستفادة منهـــا:

أي كيفية استخراج الأحكام من أدلتها التفصيلية، فيدخل في ذلك كل أنواع الأصول تقريبا، لأنها ضوابط تبين كيفية استخراج الحكم الشرعي من دليله تفصيلي.

وحال المســتفيد:

يدخل في شروط من يصح تصديه لاستنباط الأحكام، وهي شروط الاجتهاد، ويفرق فيه بين المجتهد والمقلد وأحكام كل.

وعرف جمهور الفقهاء -وفيهم الحنفية والمالكية والحنبلية- أصول الفقه بأنه: (العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلته التفصيلية).

<u>تحليل تعريف الجمهــور:</u>

العلم:

المراد به هنا المعرفة الحاصلة بطريق اليقين أو الظن، لأن بعض القواعد تكون ثابتة بطريق اليقين لقطعية الدليل ثبوتا ودلالة، وبعضها قد يثبت بطريق الظن نظرا لظنيه الدليل المثبت لها ثبوتا أو دلالة.

<u>بالقواعد:</u>

هي جمع قاعـــدة، وهي في اللغة الأســـاس، وفي الاصطلاح (الأمر الكلي المنضبط على جميع جزئياتــه) مثل قولهم: (الأمر للوجوب)، فإنه ضابط كلي غير مقتصر على حكم جــزئي بعينــه، بل تشــمل كل أمر ورد عن الشــارع، فعن طريقها عرفنا فرضية الصلاة والزكاة من قوله تعالى: (وَأَقِيمُــوا الصَّــلاةَ وَآتُــوا الزَّكَـاةَ وَارْكَعُــوا مَــعَ الــرَّاكِعِينَ) (البقــرة:43)، وعن طريقها عرفنا إلزامية العقد من قوله تعــالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُــوا أَوْفُــوا بِــالْعُقُودِ (المائــدة:1)، وهكــذا كل أوامر الشــارع، فإنها منضــبطة بهــذه القاعــدة الأصولية.

وينبغي الانتباه هنا إلى أن معنى العلم بالقواعد إنما هو معرفتها من مصادرها، أي استنباطها من أدلتها وليس تطبيقاً على جزئياتها، فإن تطبيقها من مهمة الفقيه وليس من مهمة الأصولي.

الكلية:

في هذا احتراز عن الأدلة الفقهية التفصيلية، فإنها ليست من علم الأصول، مثل قوله تعالى: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ) (البقرة:43)، فهو قاعدة جزئية تثبت وجوب الصلاة وليس قاعدة كلية، وذلك لارتباطه بحكم معين، بخلاف القواعد الكلية مثل قولهم: المطلق يبقى على إطلاقه حتى يظهر دليل التقييد، فإنها لا علاقة لها بحكم فرعي بعينه.

التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام:

يخرج بهذا القيد القواعد العقلية لأنها لا علاقة لها بالأحكام، وكذلك القواعد الفقهية التفصيلية التي لا تؤدي إلى استنباط الأحكام كقولهم: (الضرر يزال شرعاً) فإنها تضبط بضعة أحكام ولكنها لا تؤدي إلى استنباطها.

والأحكام: جمع حكم، وهو في اللغة القضاء، وأصله المنع، يقال حكمت عليه بكذا منعته من خلافه، ومنه قوله تعالى: (فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ) (البقرة:113)، أي يقضي، وهو في الاصطلاح الأصولي: (خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً)، أما في اصطلاح الفقهاء فهو: (أثر خطاب الله تعالى ..) دون الخطاب نفسه، فقوله تعالى: (وأقيموا الصلاة) هو الحكم عند الأصوليين، أما الفقهاء فلا يعتبرون ذلك هو الحكم، إنما الحكم عندهم هو الوجوب الناتج من هذا الخطاب.

الشرعية:

يخرج به كل الأحكام غير الشرعية، كالأحكام اللغوية والعقلية وغيرها، فقولنا الفاعل مرفوع حكم، ولكنه لغوي، ولذلك لا يدخل في علم الأصول.

من أدلته التفصيلية:

فيه احتراز عن الأدلة الإجمالية، فالأدلة الإجمالية هي المصادر التي تستنبط منها الأحكام، كالقرآن والسنة .. أما الأدلة التفصيلية فهي جزئيات هذه المصادر، مثل قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة) فإنه دليل تفصيلي لحكم شرعي هو وجوب الصلاة.

ثم أصبح علم الأصول يطلق على القواعد الكلية نفسها بعد أن كان يطلق على العلم بها، فيقال: هذا كتاب في علم الأصول، أي يتضمن القواعد الخاصة بهذا العلم، مثل علم الفقه تماما، فبعد أن كان يطلق على العلم بالأحكام الشرعية العملية، أصبح عَلَماً على الأحكام الشرعية العملية نفسها.

موضوع علم أصول الفقـــــــه:

ذهب الآمــدي من الأصــوليين إلى أن موضــوع علم أصــول الفقه هو الأدلة الإجمالية الأربعــة، من حيث إثباتها للأحكــام الشــرعية، فلا يبحث فيه عن هــذه الأحكــام إلا بطريق العرض ليتمكن من نفيها أو إثباتها.

وذهب الإمام الغزالي إلى أن موضوعه الأحكام التشريعية من حيث ثبوتها بالأدلة، فتكون الأحكام عن هذه الحيثية أصلاً وجزءاً من أجزاء هذا العلم.

وذهب الإمام سعد الدين التفتازاني مذهباً وسطاً بين المذهبين السابقين، فنص على أن موضوعه الأدلة من حيث إثباتها للأحكام والأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة، فيكون بذلك كل من الأحكام والأدلة أساسا من أسس هذا العلم. وهذا هو المذهب الذي ارتضاه أكثر الأصوليين.

الفائدة من دراسة علم أصول الفقه:

لابد لكل علم من ثمرة وفائدة يقطفها الإنسان من وراء نصبه وتعبه في تتبع نظريات هذا العلم، وإذا كانت الفائدة من دراسة الفقه هي تصحيح الأعمال والأقوال وفق حكم الله تعالى، فما هي إذا الفائدة من دراسة علم أصول الفقه.

الفائدة الأصلية من علم أصول الفقه هي معرفة طرق استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها وضوابط هذا الاستنباط، وبذلك يكون هذا العلم الأداة التي يستخدمها المجتهد في استخراجه الأحكام من أدلتها، وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أن علم الأصول لا يستطيع أن يستفيد منه إلا المجتهدون، بل هو مقصور عليهم، وبذلك يثار تساؤل كبير، فأي فائدة لنا من هذا العلم بعد ما أقفل كثير من الفقهاء باب الاجتهاد، وعلى التسليم بعدم إقفال هذا الباب فأي فائدة لطالب العلم العادي أو للفقيه بصورة عامة من هذا العلم إن لم يبلغ درجة الاجتهاد؟ والجواب على ذلك واضح لا لبس فيه، نعم إن الفائدة الأساسية لهذا العلم هي التبصر بقواعد الاستنباط مما يمكّن المجتهد من استنباط الأحكام من أدلتها، وعلى ذلك لا يكون مفيداً إلا للمجتهدين فقط، ولكن لا يعني هذا أنه ليس هناك أي فائدة أخرى لهذا العلم وراء تلك الفائدة! إذ هنالك فوائد

أخرى كثيرة تأتي تبعاً لتلك الفائدة الرئيسة، وأهم هذه الفوائد هـي:

1- الفائدة التاريخية، وهي اطلاع المتعلم على تلك القواعد الدقيقة التي استنبط الفقهاء بواسطتها الأحكام، ليزداد وثوقه بدقة الأحكام وأصالتها، مما يثير العزة في نفوس المؤمنين والرضا الكامل عما قدمه المجتهدون لهم من علم الفقه الذي يحتكمون إليه في كل علاقاتهم ومعاملاتهـم.

2- اكتساب الملكة الفقهية التي تمكن الطالب من الفهم الصحيح والإدراك الكامل للأحكام الفقهية، والإطلاع على طرق الاستنباط الدقيق للاستفادة منها والقياس عليها إذا ما دعت الحاجة، وهي لابد داعية إلى ذلك، فإن النصوص التشريعية والقواعد الفقهية محدودة ومشاكل الناس ومسائلهم لا حدود لها، ومن المنطقي أن لا يصلح المحدود حلا لغير المحدود، مما يضطر الفقيه عند تعرضه لبعض الوقائع التي لا نص عليها لدى الفقهاء من إعمال فكره والاستفادة من الملكة الفقهية التي احتواها في استنباط أحكام هذه المسألة على النسق الذي استنبط المجتهدون به مسائلهم وأحكامهم.

3 - الموازنة والمقارنة بين المذاهب والآراء الفقهية لبيان الأرجح والأصح والأولى بالقبول منها، استناداً إلى الدليل الذي صدر عن قائلها، فإن لكل قول من أقوال الفقهاء معياراً أصولياً خاصاً استند إليه، ولابد في الترجيح من جمع هذه المعايير والموازنة بينها على أسس علم أصول الفقه وقواعده، للوصول إلى الرأي أو المذهب الذي يشهد له الدليل الأقوى والأصح.

استمدادات علم أصول الفقه ومصادره:

لابد لكل علم من مصـــادر يســـتمد منها قواعـــده وأحكامه. فالفقه مستمده المصادر التشريعية، وعلم النحو والقواعد مستمده لغة العرب في جاهليتهم، بالإضـافة إلى القرآن الكريم والحديث النبوي الشـريف، فما هي مصـادر أصول الفقه؟.

علم أصل الفقه مستمد من عدة علوم لا من علم واحد، فهو علوم في علم، وهو بحق كما يسميه بعض العلماء مفتاح العلوم، وهو بالجملة مستمد من العلوم التالية:

1) علم الكلام أو علم التوحيـــــــــد، وذلك لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الله تعالى المشـرع الأوحـد، ورسـله الـذين ينقلـون شـرعه إلى أنبيائـه، وهما من موضـوع علم الكلام.

2) اللغة العربية بكل ما تضمنه من علوم لغوية و نحوية و بلاغية أو غيرها، وذلك لأن المصادر الأصلية للفقه وأصوله إنما هي الكتاب والسنة وهما عربيان، ولابد في فهم نصوصهما والوقوف على دقائق معانيهما من التمرس بأساليب اللغة العربية وعلومها، حتى إن بعض الفقهاء ذهب إلى أن معنى حصر الرسول الخلافة في قريش إنما هو سعة اطلاعهم أكثر من غيرهم على أساليب اللغة العربية واللهجة القرشية التي بها نزل القرآن خاصة، كما روى عن عثمان رضي الله تعالى عنه أنه شكل لجنة من كبار الصحابة لجمع القرآن بقوله: (إذا اختلفتم في شيء فاكتبوه بلغة قريش فإنه بلغتهم نزل).

3) الأحكام الشرعية، فإنها المعين الأصيل لهذا العلم، بل هي المعين الأول له، ويدخل في الأحكام الشرعية

مصادرها، فيكون بذلك الكتاب والسنة المعين الأول الرافد لهذا العلم.

واضع علم أصول الفقه:

اختلف المؤرخـــون فيما بينهم على أول واضع لعلم أصـول الفقـه، فـذهب الأكـثرون إلى أن الإمـام محمد بن إدريس الشـــافعي هو أول من وضع علم أصـــول الفقـــه، وألف فيه كتابه المسمى "الرسالة" فإليه يرجع الفضل في إرسـاء حجر الأسـاس لهـذا العلم، وذهب آخـرون إلى أن الحنفية هم أول من وضع قواعد هـذا العلم، وأن الإمـام أبا حنيفة ألف فيه كتابـــاً ســـماه "الـــرأي" ضـــمنه قواعد الاستدلال، وأن الإمامين أبا يوسف ومحمدا ألفا كتابين في هذا العلم أيضاً، ولكن هذه الكتب لم تصل إلينا إلا لمامـات عنها في بطون الكتب، كما أن الإمام مالكاً أيضاً أشار في كتابه "الموطأ" إلى بعض هذه القواعـد، وهـذه الكتب كلها كانت قبل الشافعي، والحق أن علم الأصول نشأ مع نشـأة الفقه نفسه، لأن اسـتنباط الأحكـام متوقف عليـه، هـذا إذا عنينا المعـــنى العـــام لهـــذا العلم، ولكننا إذا قصـــدنا ذلك الترتيب والتقعيد المخطوط الذي وصل إلينا عن هذا العلم كما نـراه الآن بين أيـدينا، فلا بد لنا من أن نعـترف للإمـام الشـــافعي بقصب الســـبق في ذلـــك، فقد كـــان كتابه "الرسالة" فتحا جديـداً في هـذا الفن، وكل ما روي من أن الحنفية ســبقوا الشــافعي في ذلك فما هو إلا روايــات لم يـــدعمها الواقـــع، لأنه لم يصل إلينا من ذلك شـــيء رغم وصـول كل كتبهم تقريبـاً وفي طليعتها كتب ظـاهر الرواية للإمام محمد، هذا مع الإشارة إلى أن كتاب الرسالة للإمام الشافعي لم يستوف كل أبـواب الأصـول وقواعـده، ولكنه

أرسى المبادئ الأساسـية الـتي كـانت في مسـتقبل الأيـام منطلق الأصوليين ومستمسكهم في مؤلفاتهم ومطولاتهم، رغم أنه ألف في أصــول الفقه إلى جــانب كتابه الرســالة عــدة كتب متفرقــة، أهمها كتـاب: (جمـاع العلم)، وكتـاب: (إبطال الاستحسان).

وقد تتابع العلماء والمؤلفون على التأليف في هذا العلم والزيادة على ما أتى به الشافعي في كتبه المتقدمة، فجاء الإمام أحمد تلميذ الشافعي رضي الله تعالى عنهما وألف كتبه: (طاعة الرسول) و(الناسخ والمنسوخ) و (العلل) ونسج العلماء بعده على نسجه وساروا على منواله.

وقد انقسم الأصوليون في تآليفهم بعد ذلك إلى طرق ثلاثة، لكل طريق من هذه الطرق منهجها الخاص في التأليف والتبويب، وهذه الطرق هي:

1- طريقة المتكلمين أو الشافعية: وهذه الطريقة أرسى قواعدها الإمام الشافعي رضي الله عنه، وسار على هديها بعده عدد من الفقهاء والأصوليين، وتمتاز هذه الطريقة بالبدء بالكلِّي والنزول منه إلى الجزئي، فتبدأ بالقاعدة الأصولية فتنقح وتصفى ويستدل لها بالأدلة الكافية، دون النظر إلى موافقتها للفروع الفقهية المنضبطة بها بادئ ذي بدء، فإذا ما وقفت هذه القاعدة على قدميها أمكن التفريع عليها وضبط الأحكام بها، ولذلك نرى أن الأصوليين الذين ألفوا على هذه الطريقة لا يعنون كثيراً بالفروع الفقهية لعدم حاجتهم إليها.

2- طريقة الحنفية: هذه الطريقة عرفت بالحنفية لأنهم تفردوا بابتكارها والسير عليها والتأليف على منوالها دون غيرهم، ثم عمت في جميع المذاهب بعد ذلك، وهذه

الطريقة تقوم على النظر في الأحكام الفرعية وجمع المتناظر والمتشابه منها والخروج من ذلك إلى قاعدة أصولية تضبط كل هذه الأحكام المتماثلة، ذلك أن أئمة الحنفية لم تقع أيدهم على كتاب مؤلف في علم أصول الفقه في مذهبهم كما تسنى للشافعية بوقوفهم على كتاب الرسالة للشافعي، مما اضطرهم إلى تتبع الأحكام المذهبية واستنباط القواعد الأصولية والمعايير الفقهية التي تضبطها وتنطلق منها، إذ أنه لابد للفقيه عند استنباطه هذه الأحكام من أدلتها من ملاحظة بعض المعايير والقواعد، وهذه المعايير والقواعد هي موضوع علم أصول الفقه، ولذلك فإننا نرى أن كتب أصول الحنفية مليئة بالفروع الفقهية، لأنها المصدر الأصلي للقواعد الأصولية لديهم، فلا تقوم القاعدة إلا إذا اجتمع لها من الفروع الفقهية ما يبرر قيامها.

وعلى ذلك فإننا نرى أن قاعدة (الأصل في الأمر الوجوب)، قاعدة أصولية عند كل من الحنفية والشافعية، إلا أن الفريقين يختلفان في طريق الوصول إليها.

فالشافعية يصلون إليها عن طريق أن الأمر يتضمن الطلب، وأن الطلب من الشارع إلزام، والإلزام في أصله إيجاب، وهكذا ينظمون المقدمات والحيثيات حتى يصلوا إليها عن طريق استقصاء الفروع، فيقولون قوله تعالى: (وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ) (البقرة:43)، جاء بصيغة الأمر، وهو هنا للوجوب بالإجماع، ثم قوله تعالى: (وَآتُوا الزَّكَاةَ) (البقرة: 43)، جاء بصيغة الأمر أيضاً، وهو للوجوب بالإجماع ....، فمن ذلك نستدل على أن الأمر إنما وضع في الأصل للوجوب.

3- طريقة المتأخرين: هذه الطريقة وسط بين الطريقتين السابقتين، تجمع محاسنهما وتتجنب كثيراً من مآخذهما، وقد أطلق عليها بعض العلماء طريقة المتأخرين، لأن أكثر الذين انتهجوها هم من المتأخرين، وإن كان قد كتب على منوالها بعض المتقدمين أيضاً، وهذه الطريقة تعنى بالفروع الفقهية بقدر ما تعني بإثبات الأصول والقواعد الكلية، فهي تنشئ القواعد الكلية وتقيم عليها الأدلة والبراهين، مع ملاحظة ما ينضبط تحت هذه القاعدة من الفروع، وبذلك يستغنون عن اللجوء إلى كثير مما يضطر إليه غيرهم من الاستثناءات من القواعد التي قعدوها عند التفريع.

أهم الكتب والمؤلفات الأصولية:

لكل طريقة من تلك الطرائق الثلاث المتقدمة مؤلفات خاصة بها، و مؤلفون نذروا أنفسـهم للتـأليف على نسقها، وأهم هذه المؤلفات ما يلي:

على طريقة المتكلمين أو الشافعيين:

1ـ كتاب الرسالة للإمام الشافعي، وإن كان الكتـاب يعتـبر أصلا لهذه الطريقة وليس من مؤلفاتها لأنه ليس مستكملاً لفروع العلم ونظرياته.

2ـ كتاب المعتمد لأبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي الأصل، والمتوفى سنة 423هـ.

3ـ كتاب البرهان لإمام الحرمين الجويني الشافعي المتوفى سنة 478هـ.

4ـ كتاب المستصفى للإمام الغزالي الشافعي المتوفى سنة 505هـ.

5ـ كتاب المحصول للإمام فخر الدين الرازي الشافعي المتوفى سنة 606هـ. وهو جامع لكل من المعتمد والبرهان والمستصفى مع زيادات وشروح.
6ـ الإحكام في أصول الأحكام للآمدى الشافعي المتوفى سنة 631هـ. ويعتبر كتابه هذا جامعاً للمحصول مع زيادة شروح وتوضيحات.
7ـ كتاب المختصر لابن الحاجب المالكي المتوفى سنة 646هـ.
8ـ كتاب المنهاج للبيضاوي الشافعي المتوفى سنة 685هـ، وعليه شرح للإمام الإسنوي.

على طريقة الحنفيين:

1ـ كتاب الأصول لأبي الحسن الكرخي المتوفى سنة 340هـ.
2ـ كتاب الأصول لأبي بكر الرازي المعروف بالجصاص المتوفى سنة 370هـ. وهو أوسع من الكتاب الأول وأكثر تفصيلاً منه.
3ـ كتاب (تأسيس النظر) للإمام الدبوسي المتوفى سنة 431هـ، وهو رسالة صغيرة أشار فيها المؤلف إلى الأصول التي اتفق أئمة المذهب الحنفي مع غيرهم أو اختلفوا فيها.
4- كتاب (أصول البزدوي) للإمام فخر الإسلام البزدوي المتوفى سنة 483هـ. وهو كتاب سهل العبارة، ويعد بحق أوضح الكتب التي ألفت على طريقة الحنفية في الأصول.
5- كتاب (الأصول) لشمس الأئمة السرخسي صاحب كتاب المبسوط في الفقه الحنفي، وهو كتاب واسع العبارة كثير التفصيلات.

6 - كتاب (المنار) للنسفي المتوفى سنة 790هـ.

على طريقة المتأخريــن:

1- كتاب (بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام) تأليف أحمد بن علي الساعاتي البغدادي المتوفى سنة 694هـ، فقد جمع بين كتابي البزدوي – والإحكام للآمدي كما هو واضح من اسمه.

2- كتاب (تنقيح الأصول) للإمام صدر الشريعة عبد الله بن مسعود البخاري- المتوفى سنة 747هـ وهو عبارة عن تلخيص لكتب البزدوي، والمحصول للرازي- والمختصر لابن الحاجب، ثم شرحه المؤلف نفسه نظرا لغموض بعض عباراته في كتاب سماه: التوضيح في حل غوامض التنقيح.

3- كتاب التلويح على التوضيح، وهو شرح هام جدا لكتاب التوضيح السابق، ألفه الإمام التفتازاني. هذا ويعتبر بحق أن كتاب التنقيح وشروحه عمدة العلماء والطلاب – المختصين بهذا العلم.

4- جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب السبكي الشافعي المتوفى سنة 771هـ، وعليه شرح هام لجلال الدين المحلي الشافعي، وحاشية قيمة للبناني مطبوعة في الهامش.

5- كتاب التحرير لكمال الدين بن الهمام الحنفي صاحب فتح القدير المتوفى سنة 861هـ، وعليه شرح يسمى (التقرير والتحبير) لابن أمير الحاج الحلبي المتوفى سنة 879هـ.

6- كتاب مسلَّم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور المتوفى سنة 1119هـ، وعليه شرح هام هو (فواتح الرحموت) لابن نظام الدين.

هذا وأود أن أشير هنا إلى أن معظم كتب أصول الفقه التي سبق ذكرها كانت كتبا مضغوطة العبارة في جملتها، كثرت فيها الاختصارات والشروح والحواشي حتى غدا بعض ألفاظها على شكل ألغاز وأحاجي، وذلك يعود لأسباب كثيرة، منها صعوبة هذا العلم واعتماده على علم المنطق كثيرا، ومنها انعدام الطباعة مما كان يضطر المؤلفين إلى اختصار كتبهم لكي يتسنى لها أن تتداول بين أيدي الطلاب والمتفرغين لهذا العلم، فتنقلب إلى أحاجي وألغاز مما كان يضطر مؤلفيها أنفسهم إلى العودة عليها بالشرح والتفصيل كي تتضح معانيها ثانية أمام الطلاب بعد أن كادت تسد بسبب ذلك الاختصار الشديد، كما حدث لصدر الشريعة في كتابه التنقيح، فإنه اضطر إلى شرحه في كتابه التوضيح بعد ما اختصره من عدة كتب سابقة حتى أغلق فهم معانيه على الطلاب، وقد أعرب عن هذا المعنى الأستاذ الجليل الشيخ محمد الخضري في كتابه أصول الفقه فقال ما نصه: (وهذه الكتب التي عنيت بأن تجمع كل شيء استعملت الإيجاز في عباراتها حتى خرجت إلى حد الإلغاز والتعجيز، وتكاد لا تكون عربية المعنى، وأدخلها في ذلك كتاب التحرير لابن الهمام، لأنك إذا جرَّدته من شروحه وحاولت أن تفهم مراد قائله فكأنما تحاول فتح المعميات، ومن الغريب أنك إذا قرأت قبل أن تنظر فيه شروح ابن الحاجب ثم عدت إليه وجدته قد أخذ عبارتهم فأدمجها إدماجا وأخل بوزنها حتى اضطربت العبارة واستغلقت، وأما جمع الجوامع فهو عبارة عن جمع

الأقاويل المختلفة بعبارة لا تفيد قارئا ولا سامعا، وهو مع ذلك خلو من الاستدلال على ما يقرره من القواعد).

وإنني أرى أيضا أن من أسباب انغلاق هذه العبـارات وتلك المؤلفـات أن أكـثر مؤلفيها كـانوا من الأعـاجم، فهم على علو قدرهم وكثرة علمهم لم يتمرسوا بأسـاليب اللغة العربيــة، ولــذلك فإنا نــرى العــرب الأقحــاح منهم جــاءت مؤلفاتهم سهلة العبـارة خلـوا من أي تعقيـد، وأصـدق مثل على ذلك كتـاب الموافقـات للشـاطبي، فهو كتـاب سـهل العبارة واضح المعنى لا تعقيد فيه ولا ألغــاز، وهو بحق كما وصـفه الشـيخ الخضـري حيث قـال: (لا يجد معه الإنسـان حاجة إلى غيره) .

ولقد جاء من متأخري الفقهاء من أدرك صعوبة خوض غمار تلك المؤلفات على كثير من الطلاب بل العلماء أيضا، فلجأ إلى تبسيط هذا العلم للدارسين وتقديمه لهم بعبارات واضحة وسهلة فاستعان في كشف ما بقي من تعقيدها بالأمثلة والشواهد المتعددة، ومن أهم هذه المؤلفات الحديثة في علم أصول الفقه.

1- كتاب أصول الفقه للشيخ محمد الخضري، وهو في نظري أنفع هذه الكتب وأجمعها لقواعد الأصول.
2- كتاب أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة.
3- كتاب علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف.
4- كتاب علم أصول الفقه للشيخ شاكر الحنبلي.

وهنالك كتب كثيرة محدثة ألفت في هذا الفن وكشفت كثيرا من غوامضه وأزالت كثيرا من أحاجيه وألغازه، وقد ذكرت أكثرها أهمية فيما تقدم.

أسباب اختلاف الفقهـــاء

بعد هذه المقدمة الموجزة لهذا العلم أرى أنه من المفيد جدا أن أتعرض لأسباب الاختلاف بين الفقهاء، فإن من الجاهلين والمغرضين من يشككون في صلاحية الشريعة الإسلامية للبقاء والخلود، ويتهمونها بالتناقض وعدم الاتساق، ويستدلون على ذلك بالخلافات الفقهية، ويعتبرون هذه الخلافات مظهرا من مظاهر الاختلال، ونحن من أجل أن نرد على تلك الاتهامات ونثبت أن هذه الاختلافات بين الفقهاء في فروع الشريعة إنما هي ظاهرة صحية، وكنز تشريعي ثمين نعتز به ونفرح له، وهي ليست بحال من مظاهر التناقض. من أجل ذلك سوف نتعرض لأسباب الاختلاف بين الفقهاء، ونتبع ذلك بالرد على من اتهم هذه الشريعة بالتناقض والاختلال لذلك.

تمهيـــــد:

لا بد من الإشارة قبل البدء في بيان أسباب اختلاف الفقهاء إلى أن الأحكام الشرعية إنما وردتنا عن الشارع الحكيم بطرق ووسائل معينة، فإرادة الشارع هي المصدر الأصلي للأحكام، ولكننا لا نستطيع الوقوف على إرادة الشارع الحكيم بشكل مباشر، لأنه أمر مستحيل، ولذلك كان لا بد من التعرف عليها من طرق متعددة، وهذه الطرق هي ما يسمى بالمصادر التشريعية.

وهذه المصادر منها ما هو قطعي الدلالة على إرادة الشارع، ومنها ما هو ظني الدلالة، بمعنى أن دلالته على إرادة الشارع منه محتملة للعكس، ولو كان هذا الاحتمال مغلوبا، ثم إن ثبوت هذه الأدلة وصحة نقلها إلى الشارع الحكيم قد يكون مقطوعا به وقد يكون مظنونا أيضا،

فالقرآن الكريم قطعي الثبوت لا شك في ذلك في جملته وتفصيله، لأنه ورد إلينا بطريق التواتر، وكذلك السنة الشريفة النبوية، فهي في جملتها قطعية الثبوت، ولكنها في مفرداتها ليست كذلك كلها، فإن منها ما هو متواتر قطعي الثبوت، ومنها ما هو خبر آحاد، وهو لا يكون مقطوعا به بحال، بل هو ظني الثبوت.

فالحكم المقطوع به ثبوتا ودلالة لا محل للنظر فيه، وبالتالي لا مكان للاختلاف فيه، أما الحكم المظنون إن ثبوتا أو دلالة، فهو ميدان للنظر والاجتهاد والتقدير، ولهذا فإننا نرى أن الأحكام التي تثبت أدلتها بالقطع لم يختلف فيها أحد من الفقهاء، ومن ذلك أكثر الفرائض والواجبات وكل الأحكام المتعلقة بالله سبحانه وتعالى، أما الأحكام التي ثبتت بأدلة مظنونة، فهي التي كانت مثار خلاف وتقدير لدى الفقهاء، ومعلوم أن أكثر أحكام الشريعة إنما كان ظني الثبوت أو الدلالة، وذلك لحكمة كبيرة قضت بها إرادة الشارع، وهي التوسعة على الناس ورفع الحرج عنهم، كما سوف نوضحه في محله.

والآن سوف نستعرض أسباب الاختلاف بين الفقهاء، ثم نعلق عليها بما يرد شبهات الخصوم.

أسباب الاختلاف بين الفقهـــاء:

أهم أسباب الاختلاف بين الفقهاء يمكن إدراجها فيما يلي من النقاط:

1- اختلاف أساليب اللغة العربية ودلالة ألفاظها على المعاني، فإن اللغة العربية دون شك هي أوسع لغات العالم في المفردات وأدقها في التعبير، ولكنها مع ذلك – شأنها شأن سائر لغات العالم – تتعدد فيها وتختلف معاني

الألفاظ، غرابة واشتراكا، كما تتراوح بين الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، إلى غير ذلك مما هو معروف في كتب اللغة وأصول الفقه من طرف دلالة اللفظ على المعنى، وحيال هذا العدد والاختلاف لابد أن تتعدد الأفهام وتختلف الاستنباطات، فتختلف بذلك الأحكام، من ذلك مثلا قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ)(البقرة:228)، فقد اختلف الفقهاء في هذه الآية على معنى (القرء) إذ هو في اللغة اسم للحيض والطهر معا، فذهب الحنفية إلى أن المراد به في هذه الآية الحيض، واستدلوا على ذلك بأدلة وقرائن كثيرة أيضا، ومناط اختلافهم الأصلي في هذه المسألة إنما هو الوضع اللغوي لكلمة قرء، وإنها مشتركة بين الطهر والحيض معا على التساوي.

ومن ذلك أيضا اختلافهم في حكم لمس يد الرجل المرأة هل ينقض الوضوء أو لا، فذهب الشافعية إلى أنه ينقض الوضوء، وذهب الحنفية إلى أنه لا ينقضه، ومناط اختلافهم هو معنى المس الذي ورد في قوله تعالى: (أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوّاً غَفُوراً) (النساء:43)، فقد ذهب الشافعية إلى أن المراد بذلك هو حقيقة المس لغة، وهو حاصل بمجرد اتصال بشرة الرجل ببشرة المرأة، لأن أصل الوضع اللغوي لهذا اللفظ هو ذلك، ولا يعدل عن هذا الأصل إلا بدليل، ولا دليل هنا يقتضي العدول، وذهب الحنفية إلى أن المراد بالمس هنا ليس هو حقيقته اللغوية، بل المراد به المباشرة الفاحشة، وهي تماس الفرجين مع الانتشار، وذلك بدلالة وقرائن كثيرة مفصلة في كتب المذهب كافية في نظرهم لنقل هذا

اللفظ من الوضع اللغوي إلى وضع شرعي خاص به، فمثار الخلاف إنما هو احتمال اللغة لهذا وذلك.
2- اختلاف الأئمة في صحة الرواية في الحديث، فالسنة المطهرة هي المصدر الثاني لهذه الشريعة بعد القرآن الكريم، والسنة وردت إلينا منقولة في صدور الرجال، وهؤلاء الرجال بشر يصدقون ويكذبون، كما أنهم يحفظون وينسون، ولا يمكن رفعهم فوق هذه المرتبة، كما أن العلماء الذين اقتفوا أثرهم ودرسوا حياتهم وسلوكهم رجال أيضاً، تختلف أنظارهم في الراوي، فمنهم من يراه موثوقاً به، ومنهم من يراه غير ذلك، ولذلك كان طبعياً أن يختلف الفقهاء في الاحتجاج ببعض الأحاديث دون الأحاديث الأخرى، وطبعي أيضاً أن يذهب إمام إلى ترجيح رواية راو على رواية آخر لوثوقه به أكثر، ويذهب فقيه آخر لترجيح مخالف لهذا الترجيح، اعتماداً منه على وثوقه بالراوي الآخر.

وهذا الاختلاف أدى بطبيعة الأمر إلى الاختلاف في كثير من الأحكام الفرعية تبعاً للاختلاف في مدى الوثوق بالراوي، كما أن اختلاف الفقهاء فيما بينهم على طرق ترجيح الروايات إذا ما تعارضت، ومدى أخذهم ببعض أنواع الحديث أو اعتذارهم عنه كان له أثر كبير في اختلافهم في الأحكام الفرعية، من ذلك مثلاً الحديث المرسل، يأخذ به الحنفية ويفضلونه على الحديث المتصل أحياناً، خلافاً للشافعية الذين يرفضون الاحتجاج بالمرسل مطلقاً، إلا مراسيل سعيد بن المسيب التي ثبت بتتبعها أنها كلها متصلة.

كما أن اختلاف الفقهاء في الأخذ بقول الصحابي وعمله وعدم الأخذ بهما كان له أثر كبير في الاختلاف،

فالحنفية لا يجيزون الخروج على قول الصحابة إلى قول غيرهم، ويعتبرون قول الصحابي حجة، أما الشافعية فيجيزون الخروج على قولهم في كثير من المواضع.

3- اختلاف الفقهاء فيما بينهم على قوة الاحتجاج ببعض المبادئ والقواعد الأصولية، من ذلك مثلاً أن الحنفية يذهبون إلى أن العام قطعي الدلالة قبل التخصيص، فإذا دخله التخصيص نزل إلى مرتبة الظنية، أما الشافعية فيعتبرون العام ظنياً قبل التخصيص وبعده، وعلى ذلك فإنهم يجيزون تخصيص العام بالدليل الظني دون الحنفية الذين لم يجيزوا تخصيصه للمرة الأولى إلا بدليل قطعي.

ومن ذلك أيضاً اختلافهم في حمل المطلق على المقيد، فقد توسع الشافعية في حمل المطلق على المقيد فقيدوا بذلك الرقبة الواردة في كفارة الإيمان بالمؤمنة جرياً على تقييدها في كفارة القتل بذلك، خلافاً للحنفية الذين لا يقيدونها بذلك.

ومنه أيضاً اختلافهم على الاحتجاج بمفهوم المخالفة، فقد ذهب إلى الاحتجاج به الشافعية في أكثر المواضع خلافاً للحنفية الذين رفضوا التعويل عليه في أكثر المواضع.

ومنه أيضاً اختلافهم على جواز نسخ القرآن الكريم بالسنة الشريفة والسنة بالقرآن، فقد أجازه الحنفية والجمهور ومنعه الشافعية.

ومثل هذا كثير يعرف في كتب الأصول.

5- اختلافهم على كثير من قواعد التعارض والترجيح بين الأدلة التي ظاهرها التعارض والتناقض، وهذا الاختلاف يعتبر صدى لاختلافهم في النسخ وقواعده وشروطه، والتخصيص وطرقه وشروطه وضوابطه، إلى غير ذلك من

القواعد الأصولية الخاصة بالترجيح بين الأدلة التي ظاهرها التعارض، وهو مبسوط في كتب الأصول أيضاً.
5- اختلافهم في القياس وضوابطه، فالفقهاء مع اتفاقهم على الاحتجاج بالقياس والاستدلال به ـ عدا الظاهرية ـ يختلفون في شروط القياس وشروط العلة التي يصح القياس بها ومسالكها ومناطاتها، وترجيح علَّة على أخرى عند تعارضها وطرق ثبوت العلة وغير ذلك من الاختلافات المشروحة في كتب أصول الفقه. حتى أنك لا تكاد ترى أصلاً واحدا اتفقوا على القول بحجيته في القياس.
6- اختلافهم في صحة الاعتماد على الكثير من الأدلة الإجمالية، كالاستحسان الذي ذهب الحنفية إلى الاحتجاج به، وذهب الشافعية إلى عدم الاحتجاج به، حتى نقل عن الشافعي قوله (من استحسن فقد شرع)، والاستصلاح الذي ذهب إلى الاحتجاج به المالكية ولم يعتبره الحنفية أصلاً من أصولهم وإن كانوا يأخذون به ضمناً، وقول الصحابي الذي تقدم بيان اختلافهم فيه، وعمل أهل المدينة الذي ذهب إلى اعتباره المالكية دون غيرهم، حتى إنهم قدموه على القياس، وغير ذلك من الأصول الكثيرة التي اختلفوا على الاحتجاج بها أو شروط ذلك الاحتجاج وحدوده.
7- اختلاف بيئات الفقهاء وعصورهم، فقد كان لذلك أثر كبير في اختلافهم في كثير من الأحكام والفروع، حتى إن الفقيه الواحد كان يرجع عن كثير من أقواله إلى أقوال أخرى إذا تعرض لبيئة جديدة تخالف البيئة التي كان فيها، ومن ذلك ما حدث للإمام الشافعي بعد مغادرته بغداد إلى مصر، فقد عدل عن كثير من آراءه الماضية التي استقر عليها مذهبه في بغداد، وقد كثر هذا العدول حتى عد ذلك

مذهباً جديداً له، ومنها عدول الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه عن كثير من الآراء الفقهية نتيجة احتكاكه بالناس ومعرفته بأحوالهم، ومنها مخالفة الصاحبين أبي يوسف ومحمد لأبي حنيفة في كثير من المسائل الفقهية مخالفة قائمة على أساس تغير الزمان، حتى إنهما نصا في كثير منها على أن الإمام لو كان معهما في عصرهما لرجع عن قوله إلى قولهما، من ذلك مثلاً خيار الرؤية، فقد ذهب الإمام إلى أن رؤية المشتري لظاهر غرف الدار كاف لإسقاط خيار الرؤية الثابت له فيها، وذهب الصاحبان إلى أن خيار الرؤية لا يسقط بتلك الرؤية الظاهرة، ومناط الاختلاف بينهم أن الدور كانت في عهد الإمام تسير على نسق واحد تقريباً، فكانت رؤية الغرف من الظاهر دالة غالباً على معرفة ما في داخلها، ولكن الأمر تغير في عهد الصاحبين، وبدأ الناس يتفننون في التنسيق فكان ذلك مناطا لسقوط خيار الرؤية، فلما كان العلم بما في داخل الدار متوفراً بالرؤية الظاهرية في زمن أبي حنيفة سقط بها خيار الرؤية عنده، ولما لم يعد كذلك في زمن الصاحبين أفتيا بعدم سقوطه بها.

ومن ذلك أيضاً اختلاف الفقهاء في الشروط المعتبرة في الكفاءة في الزواج، فقد ذهب أبو حنيفة إلى أن الكفاءة معتبرة في خمس صفات هي: الحرية، والنسب، والمال، والدين، وإسلام الآباء، وذهب محمد إلى أن الكفاءة في الدين والتقوى ليست شرطاً، وذهب أبو يوسف إلى أن الكفاءة معتبرة في كل تلك الصفات ويضاف إليها الحرفة.

وذهب الشافعية إلى أن الكفاءة معتبرة في خمس صفات، هي: السلامة من العيوب، والحرية، والنسب، والعفة، وهي: التدين والصلاح والبعد عما لا يحل، والحرفة.

وذهب الحنبلية إلى أن الصفات المعتبرة في الكفاءة خمس، هي: الدين، والنسب، والحرية، والصناعة، واليسار، وفي رواية اثنتان فقط هما: الدين والنسب لا غير،

أما المالكية، فلم يعتبروا من الكفاءة إلا الدين، والسلامة من العيوب، والحرية في قول.

وهذا الاختلاف راجع إلى اختلاف العصور والبيئات التي عاشوا فيها، وهو علامة صِحَّة على مرونة نصوص التشريع الإسلامي، وأخذها بمبدأ قابلية تغير الأحكام بتغير الأزمان.

ولكن ليس معنى هذا التحلل من كل النصوص الشرعية وفقاً لهذه القاعدة، فان لهذه القاعدة ضوابط كثيرة توفر لها الحماية من النزول إلى مستوى العبث والتلاعب بالأحكام، وقد نص الفقهاء على هذه القواعد بدقة بالغة، وأحاطوها بسياج منيع من القيود والشروط.

هذه هي أهم أساليب الاختلاف بين الفقهاء أوجزتها في سبع نقاط، وضربت بعض الأمثلة لها لتزيدها وضوحاً وجلاء، وليطلع الدارس من خلالها على مناط الاختلاف بين الفقهاء في فروع هذه الشريعة، وأصالته ودقته.

رد شبهات:

قــدمنا في أول البحث أن كثــيراً من النـــاس اتهم الشـريعة الإسـلامية بالتنـاقض والتخلخل وعـدم الصـلاحية للخلود والبقاء، اسـتناداً إلى ما ابتـنيت عليه من الخلافـات

المذهبية الكثيرة، حتى إنك لا تكاد تجد حكما واحـدا متفقـاً عليه بينهم ـ على حد قولهم ـ.
والآن بعد أن استعرضنا مواطن الاختلاف بين الفقهاء وأسبابه، نتعرض لتحليل هذه الشبهات والرد عليها، ونقدم لذلك نبذة نلقي فيها الضوء على طبيعة أسباب الاختلاف المتقدمة، فهي:
1- أسباب ترجع إلى طبيعة اللغة العربية وأساليبها، وطرق دلالة اللفظ فيها على المعنى، وهذا مالا دخل للفقهاء الذين أقاموا صرح فقه هذه الشريعة فيه أبداً، إذ إن اللغة العربية نفسها تحتوي هذه الخلافات الفقهية وتحتملها، فان في اللغة العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمشترك والمتشابه، وفيها الحقيقة والمجاز وغير ذلك، ولكل قسم ونوع من هذه الأنواع وهذه الأساليب دلالة خاصة على المعنى المراد من لفظه، فبعضها تعتبر دلالته على معناه قطعية لا مثار فيها للخلافات، وهو ما اتفقت الأنظار الفقهية فيه من غير خلاف، وبعضها ظني الدلالة على معناه، بمعنى أنه يحتمل المعنى المتبادر منه ويحتمل معان أخرى إلى جانب هذا المعنى، وقد تكون هذه المعاني متساوية في قوة دلالة اللفظ فيها على المعنى أو تفاوته، وطبعي أمام هذه الاحتمالات كلها أن تختلف الأنظار الفقهية وتتعدد الأفهام البشرية، ويكفينا دليلا على صدق نيتهم في بذل الجهد كاملا في فهم هذه النصوص أنهم اتفقوا فيما يعتبر قطعي الدلالة ولم يختلفوا فيه، فهذه أصول العقائد وأصول العبادات تثبت عن طريق القطع فلم يختلف فيها أحد من الفقهاء، من ذلك فرضية الصلاة والزكاة والحج، ، ومن ذلك أيضاً صفات الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وغير ذلك من الأحكام الكثيرة

التي ثبتت بطرق قاطعة، وإذا كان الأمر كذلك فاللغة العربية هنا هي مشار الاختلاف ولا دخل للفقهاء فيه، ولا عيب فيهم إذا ما اختلفوا في بعض الأحكام تبعاً لذلك، بل العيب فيهم لو لم يختلفوا، ولا عيب في اللغة العربية إن كانت مثاراً لهذا الاختلاف أيضاً، لأن شأنها في ذلك شأن لغات العالم كله، فان هذا التعدد في قوة دلالة اللفظ على المعنى موجود في كل لغات العالم دون استثناء، هذا إذا لم تكن اللغة العربية أدق تلك اللغات كلها وأصدقها في التعبير والدلالة، بل هو الصحيح بشهادة الكتاب الأجانب أنفسهم وصدق من قال: (والفضل ما شهدت به الأعداء).

2- أسباب ترجع إلى طبيعة النفس البشرية: من ذلك مثلا اختلافهم على قبول رواية بعض الرواة أو عدم قبولهم، فإن ذلك أمر لا دخل للنزعات الشخصية فيه أبداً، بل هو أمر واقعي يفرض نفسه، فإن السنة الشريفة الشريفة كلها أو جلها رويت لنا مشافهة عن النبي عن طريق الرجال، وطبعي أن تختلف الأنظار في توثيقهم عدالة وجرحا ونسياناً وحفظاً وغير ذلك من طرق الجرح والتعديل، فيكون الراوي الفلاني ثقة عند فلان قليل الثقة في نظر غيره، فإن النفس البشرية هذا ميزانها وذلك هو جل طاقتها، وحسب الفقيه إن يبذل الجهد كاملاً في الوصول إلى الحق في التجريح والتعديل مخلصاً لله قصده، وإننا من تقصي تاريخ هؤلاء العلماء نستدل على صدقهم وحسن نيتهم في التجريح والتعديل، وهذه كتب التاريخ خير شاهد على ذلك.

3- ومن ذلك أيضاً اختلاف أفهامهم وتغاير نظراتهم للأمور في حدود ما فطرت عليه النفس البشرية، فإن الله تعالى خلق هذه النفوس من جنس واحد هو التراب، ولكنه

فاضل بينهما في العقول والأفهام، وهذا أمر لا ينكره أحد، وإن كان لهذا التفاوت في الأفهام حدود يجب أن يقف عندها فلا يتعداها إلى غيرها وإلا اعتبر شذوذاً وخروجا عما تحتمله النفس الإنسانية أو تسيغه، فالناس في الحدود العامة التي تسيغها وتحتملها هذه النفس يختلفون، ولا يجوز أن يعتبر اختلافهم هذا مطعنا في إنسانيتهم أو أداة للنيل من مدى الوثوق بهم، لأنه فطرة الله التي فطر الناس عليها، قال تعالى: (أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ) (الزخرف:32)، أي إن سنن الكون تتطلب هذا الاختلاف وتفرضه، ولو رجعنا إلى ما تغايرت فيه أفهام الفقهاء لما وجدنا فيها خروجاً عن الحد الذي تقضي به وتفرضه الطبيعة الإنسانية.

ولذلك، ولما كانت تلك هي حدود النفس الإنسانية وطاقاتها ولا يمكن أن ترقى إلى ما هو أعلى منه، فإنه يكفي الفقهاء فخرا أنهم نماذج إنسانية من الطراز الأول في صدقهم وإخلاصهم للحق وقوة فهمهم وعلو مداركهم ودقة نظرتهم، والتاريخ شاهد حق على كل ذلك.

4- ومنه مرونة بعض الأحكام، بحيث تكون قابلة للتغير بتغير العصور والأزمان، لأن الشرائع إنما وجدت لحماية مصالح البشرية، وهذه المصالح لا بد متطورة ومتغيرة، فما يعتبر مصلحة في زمن قد لا يعد كذلك في زمن آخر، وما يعتبر حسنا في أمة قد يعتبر سيئاً في أمة أخرى، ولما كانت الشريعة الإسلامية شريعة البشرية من يوم أرسل الله بها إلى يوم يرث الله الأرض ومن عليها، كان لابد لها ـ لتتضمن وتؤمن مصالح البشر دائماً ـ من أن تكون

نصوصها مرنة تحتمل هذا التطور وتواكبه، ولكن ليس معنى هذا أن عليها أن تواكب كل تحول وتوافق كل تغير، فقد يكون التغير إلى أدنى، وقد يكون التغير في غير الخط الذي رسمته هذه الشريعة مما يأباه الله تعالى، ولذلك كانت هذه النصوص مرنة في حدود لا يمكن أن تتعداها، ومحتملة ولكن للمصالح التي رضي الله عنها، ثم إن هنالك من المصالح ما يعتبر ثابتاً غير قابل للتغير، أو أن الشريعة الإسلامية لا ترضى بتغيره، وهذا هو الأهم من أحكام الشريعة، من ذلك مثلاً الكبائر والفرائض، فإنها أحكام لا تقبل التغير، ولذلك كانت النصوص فيها قاطعة واضحة لا تحتمل التبديل والتغير في هذه الأحكام، كحرمة الزنى والسرقة، فإنهما من الكبائر التي ستبقى ويجب أن تبقى كذلك في كل العصور، ومن ذلك فرضية الصلاة والزكاة والحج والصوم وغيرها، فإنها من الفرائض التي لا تقبل التغيير والتبديل، ولا يجوز أن تقبله بحال، أما الأمور التي تحتمل ذلك التغير بتغير الزمان والمكان، فإنما هي تلك الأحكام التي بنيت على العرف أو استندت في تحديدها وتقييدها إلى العرف، فإنها هي التي تتبدل بتبدل الزمان، ومن ذلك كثير من الأحكام المدنية والمالية، كالشروط العقدية، والكفاءة في الزواج، وغير ذلك مما هو مبين في كتب الفقه وأصوله، وطبيعي أمام هذا الاحتمال لتطور الأحكام الذي تتطلبه طبيعة خلود هذه الشريعة أن تختلف أفهام الفقهاء وأنظارهم تبعاً لاختلاف بيئاتهم وأزمانهم كما تقدم.

من هذا التحليل السريع لأسباب اختلاف الفقهاء نلاحظ أنه لا يوجد سبب واحد منه يرجع إلى شهوة فقيه أو ميوله الخاصة أو مصلحته الشخصية، وأنها كلها أسباب

موضوعية تقوم وتنشأ أصلاً على أسس سليمة وقواعد قوية، ولا يمكن إلا أن يكون الأمر كذلك.

ولرد شبهات المغرضين المتقدمة يمكن أن نقول بإيجاز:

1ـ إن هذه الخلافات ليست شخصية حتى تكون مطعناً من المطاعن كما تقدم.

2ـ إن بعض هذه الخلافات كان نتيجة تلبية الشريعة لداعي التطور الاجتماعي وتأمين الحق لكل البشر، وليس مظهراً من مظاهر التخلخل، لأن هذه الخلافات قائمة على أسس قويمة موضوعية كما تقدم، وما كان كذلك لا يكون تخلخلاً بطبيعة الحال، بل هو بحق ثروة تشريعية تعض عليها الأمة الإسلامية بالنواجز، وتعدها كنزاً تباهي به الأمم كلها، لا سيما أن هذه الخلافات إنما كانت في فروع الشريعة لا في أصولها، لأن الأصول العامة التعبدية منها والاعتقادية والتشريعية واحدة في كل المذاهب الإسلامية المعتمدة، ولا خلاف فيها في شيء، وما تلك الاختلافات إلا في ميدان التطبيق والتفريع على هذه الأصول، مما سهل على الأمة التمسك بدينها والعمل بمنهاج ربها سبحانه، إذ أباح أن تسلك أي الطرق التي استنبطها الأئمة المجتهدون، وأن تأخذ بأي الأقوال التي قالوها لا حرج عليهم أن يدعوا قول فلان إلى قول فلان، ما دام كل منهما يسير في اجتهاده على منهج واضح وأسس مشروعة، فقد ثبت عن النبي أنه قال: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)، كما روي عن عمر بن عبد العزيز قوله: (ما أحب أن أصحاب محمد لا يختلفون، لأنه لو كان قولا واحدا لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم لكان سنة) وقد علق الإمام الشاطبي على هذا

القول بقوله: (ومعنى هذا أنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه، لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق، فوسع الله على الأمة بوجود الخلاف الفروعي فيهم، فكان فتح باب للدخول في هذه الرحمة)، كما أن الأستاذ الشيخ محمد أبا زهرة يعلق على قول الشاطبي هذا بقوله: (ولقد كان اختلاف الصحابة في الفروع رائده الإخلاص، لذا لم يكن بينهم تنازع في الفقه ولا تعصب، بل طلب للحقيقة وبحث عن الصواب من أي ناحية أخذ، ومن أي جهة استبان، وأن ذلك الاختلاف كان فيه شحذ للأذهان واستخراج للأحكام من القرآن واستنباط قانون شرعي عام وإن لم يكن مسطورا ..، ونحن لا نرى الخلاف في الفروع إلا ثمرات ناضجة لما بثه القرآن الكريم والسنة النبوية في نفوس الناس من الحث على البحث بعقولهم وتدبير شؤونهم بالشورى ومبادلة الرأي، مستضيئين بسنة النبي ومستظلين بأحكام القرآن).

هذا ولا بد بعد ذكر ما تقدم من أقوال أئمة الشريعة الإسلامية من الانتباه إلى أن الكثيرين من علماء القانون والحقوق الوضعية في العصر الحديث يتباهون ويفخرون بما انحدر إليهم من تراث تشريعي ضخم عن الرومان يضم كثيرا من الآراء والنظريات المختلفة التي نظمها الفقهاء والشراح في العهد الروماني، ولا يعدون بحال تلك الآراء المختلفة والنظريات المتباينة المتناقضة أحيانا من النواقص التي يتمنون أن لا تكون في ميراثهم القانوني، ولا مظهرا من مظاهر التناقض أو التخلف أو عدم الصلاحية للبقاء والخلود ، مع أن الفقه الروماني على سعته هذه التي يفخرون بها لا يعد إلا نذرا يسيرا إذا ما قارناه بما يحتويه فقهنا العظيم من نظريات تشريعية،

وآراء ومذاهب فقهية، وفروع متعددة، وثروة تشريعية ضخمة.
3- إن الله تعالى – فضلا منه وكرما – لم يحتم علينا الوصول إلى الحق ومعرفة حكمه الأصلي في كل مسألة من المسائل التي شرعها لنا، لأن هذا فوق طاقتنا، وفيه حرج كبير علينا، والحرج مرفوع في الشريعة الإسلامية بنصوص تشريعية كثيرة، ولكن المفروض علينا هو بذل الجهد الكامل للوصول إلى الحق، ولذلك وردت النصوص كلها تدل على أن المجتهد إذا أصاب كان له أجران، وإذا أخطأ كان له أجرا واحدا، وطبعي أن المجتهد المخطئ لم يصب حكم الله الأصلي، لأن الحق لا يتعدد كما يذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يكون المصيب من المجتهدين واحدا، والباقون الذين يخالفونه مخطئين، ولكن هذا الخطأ مرفوع في الشريعة، وأن ما توصلوا إليه من أحكام جائز تقليده والعمل به رخصة من الشارع، وذلك ضرورة أننا لم نستطيع أن نجزم بالحق الذي قضى به الله تعالى في سابق علمه وإرادته، وبذلك يكون ذلك الاختلاف مأذونا به من الشارع ومرضيا عنه منه، ولا يجوز بحال أن يعد مظهرا من مظاهر التخلخل، بل هو بحق مظهر من مظاهر الواقعية والاعتراف بالقدرات البشرية المحدودة التي تقرها السلطة الإلهية وتباركها، فتجعل للمخطئ من المجتهدين أجرا رغم خطئه وعدم قدرته على الوصول إلى الحق، فحسبه في ذلك أنه بذل جهده الذي منَّ الله تعالى به عليه كاملا، ولا يمكن أن يقال: إن معنى ذلك أن كل إنسان جاهل يعمل رأيه في فهم النصوص ثم يقول هذا جهدي وأنا مأجور عليه فيأتي من الأحكام بما لم تقره شريعة ولا عقل، إذ الجواب على

ذلك واضح وبيِّن لا لبس فيه، وهو أن الله أمرنا ببذل الجهد كاملا، وأدار الثواب والعقاب عليه، ولا يعد الجهد مبذولا كاملا إلا إذا حصل الإنسان الآلة التي بها يستطيع فهم الأحكام من النصوص، والآلة هذه هي ما يسميه الفقهاء والأصوليون بملكة الاجتهاد وشروطه، فما لم يحصل الإنسان هذه الآلة فهو مقصر ولم يبذل الجهد، وبذلك لا يدخل في زمرة المأجورين.

4- إن الاختلاف في فهم النصوص التشريعية لا بد منه نظرا لطبيعة تلك النصوص وما تتضمنه من احتمالات ومرونة تقتضيها طبيعة التشريع، فإنه إن كان من الأفضل أن تكون الأحكام التفصيلية والقواعد الجزئية واضحة ومحددة المعنى بصورة لا تقبل الاختلاف في فهمها، فإنه من الأفضل – دون شك – في النصوص التشريعية الدستورية أن تكون مرنة محتملة لعدة معان في حدود ما تقضي به الحاجة والضرورة، ليمكن أن تصاغ منها تلك المواد الجزئية وتلك الأحكام الفرعية على وفق الحاجة المتغيرة من زمن إلى زمن ومن بيئة إلى بيئة، ولو كانت تلك النصوص محددة بحيث لا تقبل الاختلاف ولا تحتمله، لكان الناس في عسر شديد وفي ضيق، ولما أمكن الخلود لمثل هذه القواعد والأسس.

****

خاتمـــة:

بعد ذلك العرض الموجز لا بد أن ننتهي إلى أن ذلك الاختلاف بين الفقهاء في فهم النصوص وتفصيل الأحكام إنما هو مَعلم من معالم خلود هذه الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وليس عيبا فيها مطلقا، بل العيب فيها أن لا تكون كذلك، لأن هذه المرونة التي تتمتع بها نصوص التشريع الإسلامي التي هي السبب الأول لاختلاف الفقهاء ضرورة حتمية لكل تشريع أريد له أن يدوم ويعيش في كل عصر ومصر، يؤمن العدالة والحق واليسر بين الناس جميعا على أسس موضوعية بعيدة عن النزوات والشهوات، ولا مكان مطلقا لما يطلقه بعض المغرضين أو الجاهلين بطبيعة التشريع الإسلامي وخصائصه من تهم الشريعة منها براء، ولمَ لا، فهي تنزيل من حكيم حميد يعلم السر وأخفى، خلق هذه البشرية وأنزل لها من الأحكام ما يُصلح شأنها ويقيم العدل في أرجائها، ويؤمن مصالحها على أحسن وجه وأكمل نظام، رحمة بها وحبا فيها وتخفيفا عنها، لتكون بحق خير أمة أخرجت للناس.

((مصادر التشريع الإسلامـي))

تمهيـــــد:

كل شريعة قامت على وجه هذه الأرض، وكل نظـام أو قانون عاش فيها، لا بد أن يكون ناشئا عن أحد مصدرين اثـــنين لا ثـــالث لهمـــا، فهي إما أن تكـــون من قبل الله سبحانه وتعـالى خـالق البشر ومـربيهم، وإما أن تكـون من صنع البشر أنفسهم.

فالنوع الأول هو ما يدعى بالشرائع السماوية، والنوع الثاني هو ما يسمى بالشرائع الوضعية، وعلى ذلك نرى أن شرائع العالم كله تنقسم إلى قسمين بحسب طبيعة مصدرها ومنشئها، وشريعتنا الإسلامية التي هي موضع دراستنا إنما هي شريعة من النوع الأول، إذ هي شريعة سماوية صادرة عن الله سبحانه، ولا دخل فيها لأي إنسان مهما ارتفعت رتبته وعلا مقامه، فالمشرع الأوحد عندنا هو الله سبحانه وتعالى، ولا يعترف المسلون لأحد غيره بحق التشريع، حتى النبي ﷺ فإنما نقبل قوله وعمله وتقريره لأنه مخبر عن الله تعالى وناقل لأوامره ونواهيه ليس إلا، ولذلك أجمع المسلون على أن الأقوال والأعمال التي صدرت عن النبي ﷺ بمقتضى الجبلة الإنسانية لا تعتبر تشريعا ملزما بحال، كطريقته ﷺ في أكله وشربه ونومه ...

وكذلك الفقهاء والعلماء والمجتهدون، فإنه لا دخل لهم في التشريع أبدا، وكل مالهم أن يفعلوه هو أن يعملوا عقولهم في فهم ما ورد عن الشارع من النصوص في حدود الضوابط التي وضعوها لهذا الفهم، دون الزيادة على هذه النصوص أو الإنقاص منهـا.

وعلى ذلك فإن المصدر التشريعي الوحيد في الشريعة الإسلامية إنما هو قول الله سبحانه وتعالى ليس إلا، قال سبحانه: (قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ) (الأنعام:57)، فإنه هو المشرع الحقيقي ولا مشرع غيره. والقرآن كلام الله تعالى قامت على ذلك كل البراهين والأدلة النقلية والعقلية، وسوف نورد شيئا من ذلك في موضع حجية القرآن الكريم وأدلة هذه الحجية. ولذلك أجمع المسلمون على اختلاف نزعاتهم وآرائهم ومذاهبهم على أن القرآن مصدر من مصادر الشريعة، بل هو المصدر الوحيد فيها، وما عداه من المصادر المعتبرة إنما هو تابع للقرآن أو فرع عنه، لثبوت حجيته بالقرآن نفسه، فيكون اتباعه والاحتكام إليه واستنباط الأحكام منه وعده مصدرا أصليا إنما هو على سبيل المجاز لا الحقيقة، إذ إن إتباعه إنما هو اتباع للقرآن حقيقة، لأن القرآن هو الذي أمر باتباعه.

وعلى ذلك يكون القرآن هو المصدر الأصلي لهذه الشريعة، وما عداه من المصادر المتفق عليها والمختلف فيها إنما هي مصادر تبعية، أو مصادر مجازية إن صح التعبير، لأنها في ثبوت حجيتها محتاجة للقرآن ومتوقفة عليه.

وإلى هذا المعنى أشار الغزالي في المستصفى حيث قال: (واعلم أنا إذا حققنا النظر بأن أصل الأحكام واحد وهو قول الله تعالى: إذ قول الرسول ﷺ ليس بحكم ولا ملزم، بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم، كذا وكذا، فالحكم لله تعالى وحده، والإجماع يدل على السنة الشريفة ، والسنة على حكم الله تعالى، وأما العقل فلا

يدل على الأحكام الشرعية، بل يدل على نفي الأحكام عند انتفاء السمع، فتسمية العقل أصلا من أصول الأدلة تجوز على ما يأتي تحقيقه).

لكننا نرى بعض العلماء بل أكثرهم يذهبون إلى أن القرآن والسنة والإجماع والقياس مصادر أصلية كلها، وما عداها مصادر تبعية، فيخالفون بذلك ظاهر ما تقدم تفصيله من اعتبار القرآن أصلا وما عداه تبعا له.

والجواب أن لهؤلاء الفقهاء عذرهم في هذا التقسيم، وهو تقسيم اعتباري على أي حال لا يؤثر في جوهر الموضوع في شيء، وحجتهم في هذا التقسيم هي أن هذه المصادر الثلاثة بعد القرآن الكريم هي مصادر غنية بالأحكام كالقرآن، بل إن بعضها أكثر منه غناء من حيث الكم، كالقياس، ثم إن هذه المصادر أثبتت في كثير من الأحيان أحكاما سكت عنها القرآن الكريم بتاتا ولم يتعرض إليها، كالسنة في كثير من مواضعها أو بعضها في بعض الأحيان تنسخ أحكاما جاء بها القرآن عند أكثر الفقهاء، فهي لهذه الأسباب تعد مصادر أصلية، بمعنى أنها مستقلة في إنشاء الأحكام عن القرآن الكريم، ولا يضر كونها ثبتت حجيتها بالقرآن في جعلها أصلية بحال، بخلاف المصادر الأخرى، فإنها لم تنفرد عن القرآن الكريم وهذه المصادر الثلاثة التي بعده في تشريعها للأحكام، بل هي تفسير لها أو استثناء منها أو علامة عليها، ولذلك فهي محتاجة إليها وفرع عنها، فكانت تبعية لذلك، كالاستحسان والاستصحاب وعمل الصحابي وغيره....

هاتان هما وجهتا نظر الفقهاء في بيان الأصلي والتبعي من المصادر، عرَّفتهما وبينت مناط الاختلاف

فيهما، وأشرت إلى أن لكل منها وجهة نظر سليمة وموضوعية.

والحق أن القول الأول هو الأقرب للواقع، بل هو عين الواقع، وإن كان القول الثاني، أسهل في التبويب والتنسيق، وعلى كل، ذلك اصطلاح ولا مشاحَّة في الاصطلاح كما يقول الأصوليون، وإنني في هذه الدراسة الموجزة لمصادر التشريع الإسلامي سوف أمشي على القول الثاني لسهولته ووضوحه، فأقسم المصادر إلى قسمين: مصادر متفق عليها وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس، وتسمى بالمصادر الأصلية، ومصادر مختلف فيها، وهي ما عدا المصادر الأربعة الأولى، وتسمى بالمصادر التبعية.

القسم الأول المصادر المتفق عليها:

القرآن الكريـــم:

تعريفـــه:

الكتاب في أصل اللغة الفرض والحكم الواجب، ومنه قول تعالى: (إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً) (النساء:103)، أي فرضا مؤقتا، وهو من باب نصر. ويطلق أيضا على كل ما يكتبه الشخص ويرسله، فهو في اللغة يعم كل كتاب.

والكتاب في تعريف الأصوليين خاص بما أنزل من عند الله تعالى على سيدنا محمد ، ويعرفونه بأنه: (اللفظ العربي المعجز بسورة منه المنزل وحيا على سيدنا محمد المنقول إلينا متوترا بلا شبهة المحفوظ في المصاحف المتعبد بتلاوته).

تحليل التعريــف:

اللفظ العربي: فيه إشارة إلى أن القرآن هو اللفظ والمعنى، وليس المعنى فقط، وعلى ذلك إجماع العلماء، إلا مما نقل عن أبي حنيفة أنه لم يجعل النظم (اللفظ) ركنا لازما في حق جواز الصلاة خاصة، بل اعتبر المعنى فقط. حتى لو قرأ المصلي بغير العربية في الصلاة من غير عذر جازت صلاته عنده، لكن الأصح أن الإمام أبا حنيفة رجع عن هذا القول إلى رأي الجمهور، فجعل القرآن الكريم هو اللفظ والمعنى في حق الصلاة وغيرها على حد سواء. ولذلك لا يسمى ما ترجم من القرآن إلى

أي لغة أخرى غير العربية قرآنا على هذا التعريف المتفق عليه لدى المسلمين، ولكن تفسيرا له.

المعجز بسورة منه: العجز في اللغة الضعف، وأعجزه وجده عاجزا، ومنه المعجزة لما تظهره من عجز الآخرين وقصورهم عن الإتيان بمثلها، والمعجزة في الاصطلاح الأمر الخارق للعادة،

ولا بد عند الأصوليين لتحقق الإعجاز من توفر شروط ثلاثة، هي:

1- التحـدي: بأن يكون الأمر الخارق للعادة مصحوبا بالتحدي للخصم أن يأتي بمثله، وإلا لم يكن معجزة، فيخرج بذلك كل أنواع الكرامات التي تظهر على أيدي الصالحين، لأنها غير مصحوبة بالتحدي.

2- المقتضى : بأن يكون أمام الخصم دافع لمضاهاتها والإتيان بمثلها، فلو كان الخصم غافلا عنها غير مجتهد في الإتيان بمثلها لم تكن معجزة في حقه، لأن العجز لا يظهر إلا عند التصدي أو مكان التصدي للمضاهاة.

3- انتقاء المانع: وذلك بأن لا يكون أمام الخصم أي مانع من مضاهاتها إلا عجزه المطلق، فلو كان الخصم لم يسمع بها أو لم يفهمها، فإنها لا تعتبر معجزة في حقه، لأن عجزه لا يثبت هنا مع قيام المانــع.

وقد تحقق للقرآن الكريم هذه الشروط الثلاثة:

فأما التحدي، ففي أكثر آية من آيات القرآن الكريم، منها قوله تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (البقرة:23)، وأي تحد أشد من هذا التحدي.

وأما المقتضى، فهو متوفر أيضا، يدل عليه رغبة المشركين الأكيدة في تكذيب محمد وإظهار عجزه، لما جاء به من نقض لمبادئهم وعقائدهم الفاسدة ، ومن ذلك حرصهم الشديد على قتله وإيذائه، وتجربتهم الفعلية في مضاهاته ثم اعترافهم بفشلهم في هذه التجربة، ثم قول أمية بن خلف عندما أرسلوه ليفاوض النبي على ترك الدعوة التي يدعوا إليها حيث قال يصف القرآن الكريم: (إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أسفله لمغدق، وإن أعلاه لمثمر، وما هو بقول بشر)، وأمية هو من هو في فصاحته ومعرفته باللغة العربية وأساليبها.

وأما زوال المانع، فهو موجود أيضا في القرآن الكريم، لأنه بلغتهم نزل، وبين أظهرهم انتشر، وهم العرب الأقحاح الذين بلغوا الشأو في الفصاحة واللسن، فأي مانع كان يحول بينهم وبين مضاهاته إلا عجزهم عن ذلك،.

وهنا لا بد من التنبيه إلى بطلان الصرفة التي ذهب إلى القول بها بعض الناس، حيث قالوا إن إعجاز القرآن ليس ذاتيا فيه، ولكنه بصرف العرب عن مضاهاته، فهو في ذاته غير معجز، وهو في مستطاع للبشر، بل لا بد من اعتباره كذلك ليكون مفهوما لهم وواضحا أمام عقولهم ضرورة التمكن من تطبيقه والاستفادة منه، إنما هو كامن وراء صرف الله العرب عن مضاهاته، وردهم عن مجاراته.

هذا القول باطل رده جمهور العلماء، وأثبتوا للقرآن إعجازا ذاتيا على الشكل المتقدم. وردوا على ما احتج به أهل الصرفة من أن ذلك كان منهم لضرورة فهم النصوص وتطبيقها، بقولهم: إن الإعجاز ليس معناه انغلاق الفهم، بل الإعجاز لا يكون إلا بعد الفهم الكامل للمعجزة، وليس العجز عن مجاراة الشيء عجزا عن فهمه بحال، فكم

هنالك من نقاد للشعر برزوا في نقدهم له ولم يتقنوا فن الشعر ولم يستطيعوه، ولم يعتبر ذلك منهم عيبا في نقدهم أو فهمهم للشعر.

وإما تقييد الأصوليين الإعجاز بسورة منه، فلأن الحرف أو الكلمة أو مادون السورة ليس بمعجز، والمقصود بالسورة أقصر سورة منه، وذلك لأن التحدي كان بذلك، فإن الله تعالى تحداهم أولا بأن يأتوا بمثله كله، ثم تحداهم بعشر سور منه، ثم تحداهم بسورة واحدة منه، كما جاء في سورة البقرة المتقدمة، وأما ما دون السورة فإنه ليس بمعجز، بل هو ممكن التقليد عقلا، ولأنه لا تحدي فيه.

**المنزل وحيا على محمد ** ، يخرج بهذا القيد السنة الشريفة النبوية، فإنها ليست وحيا إذ المقصود بالوحي هنا الوحي الظاهر، فإن قيل خرجت بقولنا اللفظ المعجز إذ لا إعجازا في السنة الشريفة ، قلنا المراد بهذا القيد هنا بيان المنشأ والمصدر في القرآن، لتطمئن النفس إليه، وليكون زيادة تأكيد على الفصل بين ما هو قرآن وما هو سنة.

المنقول إلينا متواترا: يخرج بهذا القيد كل القراءات الشاذة والآحادية والمشهورة، لأنها لم ترد إلينا بالتواتر، وهي الروايات فوق السبعة أو العشرة المتواترة.

ولصحة التواتر شروط ثلاثة، هي:

1- أن يبلغ عدد الرواة حدا يحيل العقل معه تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتعدد مشاربهم ونزعاتهم وغير ذلك، فلو رواه قلة من الناس لا يكون تواترا، وكذلك لو رواه كثرة من الناس ولكن العقل لا يحيل تواطؤهم

على الكذب رغم كثرتهم، فإنه لا يكون تواترا أيضا، كرواية أصحاب هوى معين شيئا يتعلق ببدعتهم أو هواهم وغير ذلك، أما العدالة واختلاف البلد فليسا شرطا، بل لو أخبر أهل بلدة كافرة بموت ملكهم فإنه يعتبر خبرا متواترا به علم يقيني بموت ملكهم.

2- أن يتوفر هذا العدد في القرون كلها، فلو روى الخبر جماعة بلغت حد التواتر في القرن الأول وما بعده إلا الثاني، أو بلغت حد التواتر في القرنين الأول والثاني دون ما بعدهما، فليس متواترا، على خلاف ما لو بلغ الرواة حد التواتر عددا في القرن الثاني وما بعده دون القرن الأول، فإنه ليس متواترا أيضا، ولكن الحنفية أفردوه باسم مستقل به وهو (المشهور)، وجعلوه مرتبة ثالثة وسطا بين المتواتر وخبر الآحاد، خلافا للجمهور الذين لم يفرقوا بينه وبين الآحاد واعتبروهما واحـدا.

وأما العدد المشروط للتواتر فلم يتفق عليه الأئمة، فمنهم من ذهب إلى أنه خمسة، ومنهم من قال اثنا عشر أو عشرون أو أربعون أو خمسون، أقوال متعددة كلها لم يشهد لها دليل، والأصح أن العدد فيه غير محدود بحد معين، بل أمره متروك للعقل، فكل عدد أحال العقل التواطؤ على الكذب معه فهو متواتر، ومالا فلا، وهو أمر يختلف باختلاف قرائن الأحوال.

3- أن يكون الخبر معتمدا على الحس من سمع وغيره، فإن كان مستندا إلى العقل لم يعتبر متواترا بحال مهما بلغ عدد رواته، ما لم يقم برهان آخر عليه.

بلا شبــهة: هذا قيد وضعه الحنفية ليخرجوا به الحديث المشهور، فإن المشهور عندهم ما تواتر في القرنين الثاني والثالث وما بعدهما، وكان آحادا في القرن الأول، فإنه في مرتبة بين المتواتر والآحادي كما تقدم، خلافا للجمهور الذين لا يعتبرون للخبر إلا مرتبتين فقط، همـا: التواتر والآحاد، ولكن المشهور يخرج بالقيد الأول وهو التواتر، إذ المتواتر ما استوفي فيه العدد في القرون كلها معا، وليس المشهور عند الحنفية كذلك، فلا حاجة إلى هذا القيد، ولذلك فإنه يعتبر قيد اتفاقيا لا احترازيا، ومن المشهور في القرآن -على تعريف الحنفية له-القراءات الثلاثة بعد السبعة المكملة للعشرة، فإنها مشهورة وليست متواترة، وهنالك من الفقهاء من يعتبرها متواترة أيضا.

المحفوظ في المصاحف: هذا القيد يخرج ما نسخ لفظه وبقي حكمه من القرآن، من أمثال قوله تعالى: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة نكالا من الله) فإنه ليس من القرآن لعدم وروده في المصحف، والمقصود هنا بالمصاحف، المصاحف التي كتبت في عهد عثمان ، وأجمع المسلمون على صحتها، فلا يدخل فيها المصاحف الخاصة ببعض الصحابة، كمصحف أبيٍّ بن كعب، ومصحف ابن مسعود وغيرهما ، فإن فيها تفسيرات ليست من القرآن، وأل هنا للعهد، والمقصود بها مصاحف عثمان كما تقدم.

المتعبد بتلاوتـــه: يخرج بهذا القيد جميع أنواع السنة الشريفة ، ومنها الحديث القدسي، وهو وإن كان خارجا

عن القرآن بقولنا المعجز، لأن الحديث القدسي غير معجز، لأن لفظه من النبي إلا أن فيه زيادة توضيح وإشارة خاصة إلى مزية هامة في القرآن الكريم وهي التعبد بتلاوته.

شروط القرآنيــة:

من خلال التعريف المتقدم للقرآن الكريم وتحليله نستطيع استخلاص شروط ثلاثة للقراءة الصحيحة المعتبرة قرآنا، وهي:

أ - التواتر: وقد تقدم معناه وشروطه، فأما القراءة المشهورة فلا تعتبر قرآنا، ولذلك لا تصح بها الصلاة، أما الاحتجاج بها، فقد اختلف فيه الفقهاء:

فذهب الجمهور إلى أنها لا حجية فيها، وذهب الحنفية إلى أنها تعتبر في رتبة الحديث المشهور، فتفيد غلبه الظن، لأنها إن سقطت قرآنيتها فلا أقل من أن تعتبر بمثابة الحديث المشهور، من ذلك ما جاء في مصحف ابن مسعود من قوله تعالى في كفارة اليمين: (ثلاثة أيام متتابعات)، فإن لفظ متتابعات مشهور وليس بمتواتر، ولذلك فإن الحنفية يشترطون في كفارة اليمين التتابع خلافا للجمهور.

ب - موافقة رسم المصحف: أي المصحف الذي كتب في زمن عثمان ، والموافقة المشروطة هنا هي الموافقة بالجملة، ولا تضر المخالفة في بعض الحروف أو الحركات، فإنها محتملة.

ج- **موافقة اللغة العربية ولو بوجه:** لأن القرآن نزل عربيا، فلا يكون منه ما فيه لحن أو عجمة بحال، وقد رد الشافعي على من قال بأن في القرآن العربي

والأعجمي بردود قاطعة، وأثبت أنه عربي محض وليس فيه من لغة غير العرب شيء مطلقا، ولكن نظرا لتعدد لغات العرب ولهجاتهم، ولاحتمال القرآن كل هذه اللهجات بالجملة نظرا لنزوله على سبعة أحرف، فقد اكتفى الفقهاء بموافقة النص القرآني اللغة العربية ولو بوجه فقط.

حجيتــه:

نقصد بكلمة الحجية الدلائل والبراهين التي تثبت أن القرآن الكريم كلام الله تعالى وأنه ممثل حقيقي لأمر الله ونهيه، ليكون حجة ومصدرا من مصادر هذه الشريعة السمحة، لأننا إذا استطعنا وصل القرآن بالله، وإثبات أنه كلامه تعالى، استطعنا إقامته حجة ودليلا من أدلة التشريع.

وقد ثبتت حجية القرآن الكريم بأدلة كثيرة منهــا:

1- إعجازه، فالقرآن معجزة النبي صلى الله عليه وسلم الخالدة تحدى بها العلمين فعجزوا عن الإتيان بمثلها، وقد ثبت للقرآن كل شروط المعجزة كما تقدم في تحليل تعريف القرآن الكريم. فإذا كان القرآن الكريم معجزا للبشر كان معنى ذلك أنه ليس في مقدور أحد منهم أنى كان الإتيان بمثله، وإذا كان الأمر كذلك فهو من الله جل وعلا، بالتالي هو حجة تشريعية.

وللإعجاز القرآني أوجه كثيرة مبسوطة في كتب علوم القرآن الكريم لا محل هنا لتفصيلها. لأنها أدخل في مقرر علوم القرآن الكريم منها في مقرر أصول الفقه.

2- ما جاء في آيات القرآن الكريم نفسه مما يدل على أنه من الله مثل قوله تعالى: (إنا نحن نزلنا عليك القرآن الكريم تنزيلا) وقوله تعالى: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) وقوله تعالى: (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون).

طريقة نزولـــه:

لم ينزل القرآن الكريم على النبي ﷺ دفعة واحدة، وإنما أنزل عليه منجما على طول اثنتين وعشرين سنة تبعا للحوادث والوقائع، فكانت كلما جدت حادثة أو سئل النبي ﷺ سؤالا، أو حدثت مشكلة تحتاج إلى حل ينزل الوحي على النبي ﷺ بالآيات التي تتضمن الحل لهذه المشكلة.

وقد أوضح الله تعالى الغاية من تنزيل القرآن الكريم منجما جوابا على سؤال الكفار واعتراضهم على هذه الطريقة، فقال تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً) (الفرقان:32)، فالغاية من التنجيم إذا هي أمران، هما: تثبيت فؤاد النبي ﷺ وترتيل القرآن الكريم ، ويمكن لنا أن نلاحظ بعض الأمور الأخرى بعد هذين الأمرين، أهمها: التدرج بالأمة في التربية والإعداد، ثم تأكيد معنى الإعجاز وإظهار التحدي فيه بأجلى مظاهره، وأخيرا الزيادة في توضيح معاني القرآن الكريم وبيان مراميها.

ولذلك فإننا سنبحث في هذه الأمور الخمسة بإيجاز، بما يلقى الضوء على كنهها وحقيقتها:

1- تثبيت قلب النبي ﷺ لأن القرآن الكريم كان مربيا للنبي ﷺ ومثبتا له في مقابلة ما كان يراه من قومه من مشاق وأذى بالغ، فكان تتابع القرآن الكريم عليه وصلة

الوحي به طيلة مدة بعثته مثبتا لعزمه وشاحذا لهمته على متابعة الطريق في حمل الرسالة إلى آخر مدى بدليل أن الوحي كان ينقطع عن النبي في بعض الأحيان لمدة قصيرة، فكان يجد من ذلك ضيقا بالغا، فكيف به إذا انقطع عنه سنين طويلة.

ب - ترتيل القرآن الكريم: المراد به حفظه وجمعه في الصدور لفظا ومعنى، فالعرب أمة أمية، والرسول منهم، لا يعلم القراءة والكتابة، ولو أنزل القرآن الكريم جملة واحدة لشق على النبي وأصحابه حفظه مرة واحدة، ولذلك كان في تفريقه حكمة بالغة لسهولة جمعه في صدورهم على هذه الطريقة، وبذلك تحقق للقرآن الكريم النقل المتواتر إلينا عن طريق هذا الحفظ، ويشير إلى هذا ترديد النبي له طيلة يومه خشية نسيانه، مما أوقع النبي في حرج بالغ ومشقة زائدة، حتى نزل قوله تعالى: (لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) (القيامة 16-17)، وقوله تعالى: (سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسَى) (الأعلى:6)، عندها اطمأن قلب النبي وهدأ روعه.

ج- التدرج في التربية والإعداد للأمة الإسلامية: فتنظم به أمورها، وقد أنزل القرآن الكريم في أمة ابتعدت عن جادة الصواب كثيرا في معتقداتها وعاداتها وتشريعاتها، ولذلك كان من العسير جدا ردها إلى طريق الصواب دفعة واحدة، فقضت حكمة الله جل وعلا أن يربيها تربية تدريجية لئلا يشق عليها ويحمàلها من أمرها عسرا، فكان التنزيل القرآني منجما مؤمنا لهذه الغاية ومحققا لهذا الهدف من اليسر ودفع المشقة عن المؤمنين، فالخمرة حرمت على دفعات، وكذلك كل الواجبات كانت تأتي على دفعات أيضا، فالصلاة فرضت أولا، ثم الصوم، ثم الحج،

وهكذا كانت تأتي الأوامر والفرائض كلها لتسهل على نفس المؤمن إساغتها والعمل بموجبها، والتدرب على القيام بها.
د- تأكيد معنى الإعجاز: الإعجاز كما تقدم في تعريفه بيان عجز الغير وضعفه عن المجاراة، وتنجيم القرآن الكريم تضمن تأكيدا لهذا المعنى، إذ لو نزل القرآن الكريم دفعة واحدة لاحتج العرب بأنهم لا يستطيعون مجاراة القرآن الكريم جملة واحدة ، ولكنهم بإمكانهم أن يأتوا بجزء منه بعد جزء، فكان مجيء القرآن الكريم منجما ردا لهذه الدعوى، بأن القرآن الكريم قد أنزل أجزاء وهو يتحداهم بكل جزء من أجزائه لا بكله فقط. وفي هذا منتهى التحدي المعجز، ثم إلى جانب ذلك فإن في انسجام آيات القرآن الكريم وتناسقها مع تنجيمها زيادة إعجاز، لأنها لو نزلت دفعة واحدة، فإن كان تناسقها مع نزولها دفعة واحدة معجزا فهو مع تنجيمها معجز من باب أولى، لأن إمكان التخلخل مع التنجيم أكثر بكثير من إمكانه مع النزول دفعة واحدة، يعرف هذا كل من عانى الكتابة والتأليف.

هـ- تثبيت معاني الأحكام وتوضيح مراميها، لأن أسباب النزول تلقي ضوءا كاشفا على طبيعة الحكم الشرعي وحدوده، ولا زال العلماء يلجؤون دائما في تفسيرهم لآيات الله إلى أسباب نزول هذه الآيات، للكشف عن الوقائع والأحداث التي أنزلت الآية والآيات بسببها، ولو أنزل القرآن الكريم دفعة واحدة لفقدنا هذا العنصر المهم في بيان أهداف الآيات ومراميها.
هذا إلى جانب أسباب كثيرة لهذا التنجيم مفصلة في كتب علوم القرآن.

أحكام القرآن الكريم وطريقته في معالجتها:

القرآن دستور الأمة الإسلامية والمصدر الأول للتشريع فيها، ولذلك نراه يبحث في كل الأمور، ويجمع شتات كل الأحكام، ويوفق بين كل الحقوق والواجبات، ولا يترك شاردة ولا واردة من أمور الدين أو الدنيا إلا وينظمها بنصوص أو بإشارات أو بتوجيه للأساس أو المصدر الذي يجب الاعتماد عليه فيها، وذلك مصداقا لقوله تعالى (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الأِسْلامَ دِيناً)(المائدة:3)، وقد روي عن بعض الصحابة قوله: (والله لو ضاع لي عقال بعير لوجدته في القرآن)، وقد روي أن جاهلا ناقش أحد أئمة المسلمين معترضا عليه في أن في القرآن الكريم كل شيء، وقال له: أين طريقة صنع السيارة في القرآن الكريم .فأجابه الإمام: هي في قوله تعالى: (فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) (النحل:43)، وبهذا يكون القرآن الكريم قد بحث في كل الأحكام، ونظم كل الحقوق والواجبات إجمالا لا تفصيلا.

ولزيادة الإيضاح نقول: أن القرآن الكريم نظم الأحكام التالية:

1- حقوق الإنسان وواجباته نحو ربه سبحانه وتعالى، اعتقادية كانت – وهو ما يسمى الآن بعلم الكلام – أو عملية – وهو ما يسمى بقسم العبادات – فأما الأمور الاعتقادية فقد شغلت أكثر القرآن الكريم ، وقد تفنن القرآن الكريم في عرضها، من ذلك قوله تعالى: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ) (الإخلاص (1-4)، ومنها قوله تعالى: (أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ) (الواقعة:58-59) ... أما أحكام العبادات، فقد تعرض لها القرآن الكريم بإجمال، وترك أكثر تفصيلاتها ودقائقها إلى السنة الشريفة   الشريفة، من ذلك قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) من غير تفصيل لشروطه وأركانه وغيرها.

2- حقوق الإنسان وواجباته نحو أفراد أسرته، وهو ما يدخل اليوم تحت قسم الأحوال الشخصية، فقد بين القرآن الكريم حقوق الزوج وحقوق الزوجة وحقوق الوالدين وحقوق ذوي الأرحام جميعا، مالية كانت أو غير مالية، هذه الحقوق عالج القرآن الكريم قسما منها بالتفصيل لخطورتها ودقتها، فلم يترك أمر تفصيلها لأحد، بل تكفل هو بكل ذلك، من ذلك أحكام المواريث، وعالج القسم الآخر بإجمال، تاركا تفصيلها إلى المصادر التشريعية الأخرى بعد ما أرسى معالمها الرئيسية، من ذلك أحكام الزواج والطلاق وغيرها، حيث جاءت السنة وغيرها بالتفصيلات الكافية لها.

3- حقوق الإنسان وواجباته نحو أفراد مجتمعه، وهذه على أقسام متعددة، أهمها:

أ) الأمور والعلاقات المالية، وهي ما يدخل في قسم المعاملات، من بيع وشراء وهبة وغيرها، وهذه عالجها القرآن الكريم بشيء من الإجمال، حيث أرسى قواعدها الأساسية وخطوطها العريضة دون تعرض لتفصيلاتها التي ترك أمرها للمصادر الأخرى وللقضاء في أكثر الأحيان، نظراً لطبيعة وضرورة التطور الكامن فيها.

من ذلك قوله تعالى: (وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (البقرة:188)، وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)(المائدة:1).

ب) الأحكام العقابية، وهي ما يدخل في قسم العقوبات، كالحدود والقصاص والتعزيرات، وقد جاء بعضها مفصلا لا لبس فيه ولا خفاء، وذلك لخطورتها ودقتها، من ذلك قوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (المائدة:38)، وغيرها مما يتعلق بأنواع الحدود والقصاص، وجاء بعضها الآخر مجملا متروكا أمر تفصيله إلى القضاء، وهو ما يسمى ب(التعزيرات)، ويلحق بهذا القسم العقابي قسم الكفارات، فإن فيها معنى العقاب من ناحية ومعنى العبادة من ناحية أخرى، وهذه فصلها الله تعالى تفصيلا دقيقاً لخطورتها، من ذلك قوله تعالى في كفارة الظهار: (الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلا اللائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَراً مِنَ الْقَوْلِ وَزُوراً وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) (القصص:3-4)، وغيرها من كفارات القتل واليمين...

ج) من الناحية الاقتصادية، فبين أحكام الزكاة مواردها ومصارفها، وقد عالج القرآن الكريم هذه الأحكام بإجمال، وترك تفصيلاتها للسنة المطهرة توضحها وتبينها وتحدد مقاديرها ومصارفها وشروطها، ومن ذلك قوله تعالى: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) (البقرة:3)، والزكاة وإن كانت داخلة في

باب العبادة فهي داخلة في باب حقوق المجتمع أيضاً، لاحتوائها على الشبهين معاً. ثم أحكام الغنائم والفيء وغيرها، وهذه ذكرها القرآن الكريم بتفصيل لأهميتها ودقتها، من ذلك قوله تعالى: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (الأنفال:41)،

د) من حيث طرق التقاضي والترافع أمام القضاء وطرق الإثبات وغيرها مما يدخل في باب المرافعات الشرعية، فقد تكلم عنها القرآن الكريم بإيجاز أيضاً، من ذلك قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمّىً فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (البقرة:282)، وغير هذه الآية في القرآن الكريم كثير.

4- حقوق الدولة وواجباتها نحو مواطنيها وحقوقها وواجباتها تجاه الدول الأخرى، وهو ما يعرف في الإصلاح الحديث بالحقوق الدستورية والحقوق الدولية العامة والخاصة، فقد عني بها القرآن الكريم عناية كاملة، ولكنه تكلم عنها بإجمال وترك أمر تفصيلاتها للنبي وللصحابة من بعده، لأن من هذه الأحكام ما يتغير غالباً بتغير الأزمان، ولذلك فالقرآن أرسى المعالم الرئيسة والخطوط العريضة فيها فقط، من ذلك قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً) (النساء:58)، وقوله تعالى في التحدث عن علاقة المسلمين بغيرهم: (وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ) (التوبة:12)، وقوله تعالى: (فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ) (آل عمران:159) وغير ذلك من الآيات الكريمة.

ب - السنة المطهـــــرة

تعريفها:

السنة الشريفة في اللغة الطريقة المعتادة، حميدة كانت أو ذميمة، ومنه قول النبي : (من سن سنة حسنة له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة)[1].

والسنة في الاصطلاح الأصولي[2] ما نقل عن النبي من غير القرآن الكريم من قول أو فعل أو تقرير، والسنة بهذا التعريف الاصطلاحي بينها وبين الحديث عموم وخصوص مطلق، إذ الحديث هو قول النبي أما السنة الشريفة فقوله أو فعله أو تقريره، فكل حديث سنة ولا عكس، وقيل الحديث ما روي عن النبي أو أصحابه من قول أو فعل أو تقرير، أما السنة الشريفة فما روي عن النبي من ذلك فقط دون ما روى عن الصحابة، فإنه ليس بسنة، وعلى كل، فذلك اصطلاح ولا مشاحَّة في الاصطلاح.

هذا تعريف السنة الشريفة في اصطلاح الأصوليين، وهو مدار بحثنا هنا، أما السنة الشريفة في اصطلاح الفقهاء، فهي مرتبة بين الواجب والمباح، وهي كل أمر فعله النبي وتركه أحيانا، أو فعله أحياناً وتركه في أكثر الأحيان، أو هي الأمر المطلوب لا على سبيل الحتم، بحيث لا يعاقب تاركه بل يعاتب، إلى غير ذلك من التعريفات الكثيرة التي يوردها الفقهاء في تعريف السنة الشريفة.

---

[11] رواه مسلم.

[2] انظر تفصيل ذلك في الموافقات للشاطبي 4/3 وما بعدها.

وكذلك تطلق السنة الشريفة في مقابلة البدعة، فتكون السنة الشريفة بهذا المعنى ما عمله النبي وقاله أو أقرّ عليه، أو ما كان على وفق ذلك، والبدعة ما كان منافيا له.

أنواع السنة الشريفة :

من تعريف السنة الشريفة لسابق عند الأصوليين نلاحظ أنها أقسام ثلاثة، هي:

السنة القولية والسنة الفعلية – والسنة التقريرية.

فالسنة القولية: هي كل ما نقل لنا عن النبي من أقواله الشريفة، وهي كثيرة تكاد لا تدخل تحت الحصر، ذلك أن الصحابة كانوا يرافقون رسول الله في خلواته وجلواته، وكانوا يعنون عناية فائقة في حفظ كلامه واستذكاره وروايته، لعلمهم بأنه أصل من أصول هذه الشريعة، حتى إن بعضهم كان يدون عنه كل ما يقول، من أمثال عبدالله بن عمرو ، وكان النبي يقره على ذلك، ومن أمثلته قول النبي : (إنما الأعمال بالنيات)[1] وقوله : (بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان)[2] وغير ذلك.

والسنة الفعلية: هي كل ما رواه الصحابة الأجلة عن أفعاله وأعمال وعبادته وكل تصرفاته، فقد أحصوا – لشدة حرصهم – أفعاله كلها ونقلوها لنا، من ذلك كيفية وضوئه وصلاته وصومه وتهجده، ومعاملته لنسائه، وأقاربه

---

[1] رواه الشيخان.
[2] رواه الشيخان.

وصحابته وغير ذلك ويعرف فعله بقول الصحابي: (فعل رسول الله كذا وكذا).

والسنة التقريرية: هي أن يقال قول أو يفعل فعل أمام النبي أو أمام غيره فيراه أو يسمع به فيسكت عنه، لأن الرسول مشرِع لا يجوز سكوته على معصية، ولذلك يعتبر سكوته عن هذا الفعل أو القول إقرارا بمشروعيته، أي إن سكوته بمثابة قوله: (هذا حلال أو هذا مشروع)، وإذا كان ذلك كذلك كان سنة، ومن باب أولى ابتسامته واستبشاره واستحسانه للفعل أو القول الذي جاء بين يديه، فإنه دليل على رضاه عنه وإقراره لمشروعيته أيضا، فمن أمثلة النوع الأول قول أحد الصحابة: (أكل الضب على مائدة رسول الله فلم يأكل منه ولم ينهنا عن أكله) رواه الترمذي، ومن النوع الثاني ما روي من سؤاله لمعاذ بن جبل عندما أرسله إلى اليمن قاضيا، حيث قال له: بم تقضي يا معاذ؟ قال بكتاب الله، قال فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله، قال فإن لم تجد؟ قال : أجتهد رأيي، فقال النبي عندها: الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضي الله ورسوله)[3]، فهذا الاستحسان دليل الرضا والإقرار لما ذهب إليه معاذ.

مراتب السنة الشريفة من حيث ثبوتها:

القرآن الكريم كله متواتر بجملته وتفصيله، ولذلك لا محل لتفصـــيل مراتبه من حيث الثبـــوت، فإنه في مرتبة واحدة هي مرتبة القطع واليقين، إذ هو حكم التواتر.

أما السنة الشريفة، فهي متواترة بمجموعها، بمعنى أنه تواتر لنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم صدرت عنه

---

[3] رواه الترمذي وأبو داود وأحمد والدارمي.

سنة هي أقوال وأفعال وتقريرات، ولكن مفـردات السـنة الشريفة وتفصيلاتها ليست متواترة كلها، بل فيها المتـواتر، وفيها ما هو دون ذلــك، ولــذلك قســمها الأصــوليون إلى أقسام ومراتب تبعاً لطريق ثبوتها ودرجته.

فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أنها من حيث ثبوتها على مرتبتين: السنة المتـواترة، والسـنة الآحاديـة، وذهب الحنفية إلى أنها على ثلاث مراتب، هي: السـنة المتـواترة، والسنة الآحادية، والسـنة المشـهورة، وهي مرتبة ثالثة بين التواتر والآحاد.

السنة المتواترة:

التواتر في اللغة التتابع، وفي اصطلاح الأصـوليين ما رواه قوم عن قوم يحيل العقل تواطؤهم على الكذب، وقد بينا في تعريفنا للقرآن وتحليلنا له شروط التواتر وأركانــه، فلا حاجة إلى إعادة ذلك هنا.

وعلى ذلك فالسـنة المتـواترة هي: أقـوال النـبي وأفعاله وتقريراته التي وردت إلينا مستوفية شروط التواتر من حيث سـندها، والسـنة المتـواترة قليلة جـداً بشـكل إجمـالي، وهي في أفعاله أكـثر منها في أقواله ، ذلك أن السنة الشريفة القولية المتـواترة قليلة جـداً، وهنالك كتب كثيرة عنيت بجميع السنة الشريفة المتواترة.

ومن السنة الشريف القولية المتـواترة قـول النـبي : (لا وصية لوارث) فقد ذهب أكثر الفقهـاء إلى أنه متـواتر السند في المعنى.

ومن السنة الشـريفة الفعلية المتـواترة كيفية صـلاة النـــبي وحجه ، فقد رويت لنا كل أفعاله تلك بأســـانيد متواترة.

السـنة المشـهورة: المشـهور في تعريف الحنفية هـو: ما تواتر في القرنين الثاني والثالث وكان آحادياً ــ أي لم يبلغ حد التواتر ـ في القرن الأول، وهو فـوق الحـديث الآحـادي من حيث الثبوت وليس مثله كما سوف يأتي.

وهذا هو مذهب الحنفية، أما الجمهور فإنهم يدخلونه في حديث الآحاد.

<u>السنة الآحــادية:</u>

وهي ما رواه عن رســـول الله واحد أو أكـــثر لم يبلغوا حد التواتر في كل القـرون، فمن بلغ عـدد رواته حد التواتر في أحد القرون دون القـرون الأخـرى فهو آحـادي. هــذا عند الجمهــور، أما على مــذهب الحنفية فالآحــادي عندهم ما لم يبلغ مرتبة التواتر في القرنين الثاني والثـالث فقط، دون القرن الأول، فلو بلغ عددهم مرتبة التواتر في القــرنين الثــاني والثــالث دون الأول فإنه مشــهور وليس بأحادي كما تقدم.

<u>مراتب العلم المستفاد من السنة الشريفة :</u>

يحدد الفقهـاء والأصـوليون للعلم مـراتب أربعة هي: القطع أو اليقين، والظن، والشك، والوهم.

فــالقطع واليقين: ما كــان العلم فيه جازمــاً لا احتمال معه للنقيض مطلقاً.

والظن: ما كــان جــانب الإيجــاب فيه راجحا على جانب السلب، أي إن احتماله للنقيض مرجوح لا راجح.

والشك: ما تساوى فيه جانب الإيجاب مع جانب السلب، أي تساوى فيه احتمال الشيء ونقيضه.

والوهم: ما كان جانب السلب فيه راجحاً على جانب الإيجاب، وكان احتمال النقيض فيه غالباً.

هذا مذهب الجمهور، أما الحنفية فيضيفون إلى ذلك مرتبة خامسة وسطاً بين اليقين والظن هي مرتبة طمأنينة الظن، وهي ما كان جانب الإيجاب فيها راجحاً رجحانا كبيراً يقربه من اليقين.

هذا والأصوليون متفقون على أن الأحكام الشرعية لا تثبت إلا بطريق القطع أو الظن، فقط، أما الشك والوهم فلا يجوز أن تدار الأحكام عليهما بحال.

وقد قسم جمهور الأصوليين السنة الصحيحة بحسب طرق ثبوتها إلى مرتبتين وهما: التواتر الآحاد، وقالوا: الحديث المتواتر يفيد القطع أي العلم اليقيني، أما السنة الآحادية فإنها تفيد الظن، وذهب الحنفية إلى زيادة الحديث المشهور بين المتواتر والآحادي وقالوا إنه يفيد طمأنينة الظن وهي مرتبة فوق الظن ودون اليقين، هذا من حيث الثبوت فقط، لأن الحديث المتواتر قد يفيد الظن فقط دون اليقين إذا كان ظني الدلالة، ولكننا نحن الآن نقرر الأحكام الثابتة على فرض أن هذه الأحاديث قطعية الدلالة، فإذا كانت ظنية الدلالة فإنها تنزل بمرتبة العلم المستفاد من الحديث المتواتر أو المشهور إلى الظن، لهذه الظنية في الدلالة، لا لطريقة الثبوت، وهذا بحثا آخر يتعلق بباب الدلالات.

حجية السنة الشريفة :

السنة الشـريفة دليل أصـلي من أدلة التشـريع الإسـلامي، وقد ثبتت حجيتها بالقرآن والسنة والإجماع والعقل.

أما الكتاب: فآيات كثيرة تـدل على أن الله فـرض علينا اتبــاع النــبي في كل ما يقوله ويفعله ويقــره من الأعمال والتصـرفات، من ذلك قوله تعـالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَـإِنْ تَنَـازَعْتُمْ فِي شَـيْءٍ فَـرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُــولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُـونَ بِاللَّهِ وَالْيَـوْمِ الآخِـرِ ذَلِـكَ خَيْـرٌ وَأَحْسَـنُ تَـأْوِيلاً) (النساء:59)، وقوله تعالى: (مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَـاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظـاً) (النسـاء:80)، فإن في هاتين الآيـتين الكريمـتين أمر صـريح وبيـان واضح بــأن طاعة الله وطاعة الرســول شــيء واحد لا تقبل إحــداهما إلا بـالأخرى، وما طاعة الله إلا اتبـاع كتابـه، وما طاعة الرسـول إلا إتبـاع سـنته، وقد أثبتنا حجية الكتـاب قبل قليل، فلم يبق إلا اعتبار السـنة الشـريفة حجية بدلالة ذلك، ثم قوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَـى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْـراً أَنْ يَكُـونَ لَهُمُ الْخِيَـرَةُ مِنْ أَمْـرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَـلالاً مُبِينـاً) (الأحـزاب:36)، وقوله تعــالى: (فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُــونَ حَتَّى يُحَكِّمُــوكَ فِيمَا شَـجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِـدُوا فِي أَنْفُسِـهِمْ حَرَجـاً مِمَّا قَضَـيْتَ وَيُسَـلِّمُوا تَسْـلِيماً) (النسـاء:65)، فـإن في هـاتين الآيـتين إلــزام من الله تعـالى باتبـاع حكم النـبي ، وما الحكم إلا جزء من أقواله أو أفعاله ، وهو من السنة الشريفة.

4- قوله تعــالى (وَمَا يَنْطِــقُ عَنِ الْهَــوَى إِنْ هُــوَ إِلا وَحْيٌ يُـوحَى)(النجم:3-4)) فيه دليل على أن ما جـاء به النـبي من السنة الشـريفة إنما هو وحي من عند الله تعـالى، وما

كـــان من عند الله واجب الاتبـــاع، لأن الله هو المشـــرع. فلذلك كانت السنة الشـريفة واجبة الاتبـاع، فـإن قيـل: إن كانت السنة الشـريفة وحيـاً فما الفـرق بينها وبين القـرآن الكريم، أجيب بأن القـرآن الكـريم جـاء عن طريق الـوحي بلفظه ومعناه، أما السنة الشريفة فمعناها من الله تعـالى، أما ألفاظها فمن النبي فإن قيل: فما الفرق بين الحـديث النبوي والحديث القدسـي، إذ الحـديث القدسي معنـاه من الله تعـــالى ولفظه من النـــبي ، أجيب عنه أيضـــاً، بـــأن الحـــديث القدسي ألقي معنـــاه في روع النـــبي بطريق الوحي المباشر، وقد كان النبي يصرح بهذا المعنى أحيانا فيقـول: (نفث في روعي ...) أما الحـديث النبـوي فمعنـاه من الله تعــالى عن طريق التســديد لا عن طريق الــوحي المباشـــر، ومثل هـــذه الآيـــات الدالة على حجية الســـنة الشريفة كثير في القرآن الكريم.

وأما السنة الشريفة: فأحاديث كثيرة كان النــبي يشير فيها بصراحة إلى أن طاعته واجبـة، وأن أمـره إنما هو من الله سبحانه وتعالى، منها:

1- قوله في حجة الـــوداع: (تـــركت فيكم أمـــرين ما إن اعتصمتم بهما فلن تضلوا أبدا، كتاب الله وسنة نبيه)[4] فإن في هذا القول النبوي الكريم تسـوية بين القـرآن الكـريم والسنة الشريفة في الحجية.

2- ما رواه المقـــداد بن معـــديكرب من قوله : (يوشك أحـــدكم أن يقـول: هـذا كتـاب الله ما كـان فيه من حلال أحللناه، وما كان فيه من حرام حرمنـاه، ألا من بلغه عـني حديث كذب به فقد كذب الله ورسوله والذي حدثـه)، فـإن هذا الحديث الشريف نص في الباب.

---

[4] رواه مالك في الموطأ.

3- حـــديث معـــاذ بن جبل المتقـــدم في تعريف السـنة الشريفة التقريرية المتضمن معنى قولـه: (أقضي بـالقرآن ثم بالسنة ثم اجتهد رأيي)، حيث قال له النـبي الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسـوله، فـإن في هذا إقراراً صريحاً بحجية السنة الشريفة .

وأما الإجمـاع: فهو ما ثبت لـدينا بطريق لا شـبهة فيه من أن الصـحابة كـانوا يلـتزمون سـنته وقضـاءه في حياته، ولا يخالفونه في شـيء، ولا يطلبـون منه دليلاً غـير قوله وفتواه، والتزامهم بهذا المبدأ بعد وفاته، فـإنهم كـانوا إذا لم يجـدوا في القـرآن الكـريم بغيتهم لجـؤوا إلى سـنة النـبي يتسـاءلون فيما بينهم هل روي عن رسـول الله في مثل هـذه الحادثة شـيء؟ هل قضى رسـول الله في مثل هـذا الأمر بشـيء؟ فـإن وجـدوا قضـوا بما قضى به رسول الله ، وإن لم يجدوا أعملوا عقـولهم وقاسـوا هـذا الأمر على الأمـور الأخـرى المنصـوص عليها في القـرآن الكـــريم أو السـنة الشـــريفة وقد عُلم ذلك منهم دون معارضة أو منازعة ممن له رأي معتبر، فكان ذلك إجماعاً.

وأما المعقول: فانه يتجلى في عدة أمور أهمها:

أ) كثـير من الأحكـام الـتي وردت في القـرآن الكـريم جـاء مجملاً أو عاماً أو مطلقاً أو مشتركاً، وهـذا كله يحتـاج إلى بيان لمجمله ومشتركة، وتقييد لمطلقه، وتخصـيص لعامـه، إذا المعنى المراد منه لا يفهم إلا بـذلك، والسـنَّة هي الـتي تولت هذه المهمة، مهمة البيان بأمر الله تعالى حيث قـال: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْـكَ الـذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُـزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (النحل:44)، فكانت السنة الشريفة محتجاً إليها لفهم الكتـاب، وقد اعتبرنا الكتـاب حجة واتباعه واجبا فيما مضى، وما كان محتاجاً إليه لفهم الكتاب الـذي هو مصـدر

الأمر والنهي الـــواجب الاتبـــاع فهو واجب، لأن القاعـــدة الأصولية تقول:مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب.
ب) إن الله تعـالى أمر الرسـول بتبليغ القـرآن الكـريم وبيانه معاً، لأن التبليغ لا يتم إلا بالبيـان والتبليغ كـان بتلقين آيات القرآن، أما البيان فكان بالسـنة المطهـرة الموضـحة لـه، وقد قـامت الأدلة على عصـمة النـبي من الخطأ في التبليغ والبيـان معـاً والسـهو فيهمـا، من مثل قوله تعـالى: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى) (النجم:3-4)، وقوله تعــالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الـذِّكْرَ وَإِنَّا لَـهُ لَحَـافِظُونَ) (الحجر:9)، وقوله تعـالى: (سَـنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسَـى) (الأعلى: 6)، وغيرها.

هــذا ولا بد من الإشــارة إلى أن بعض النــاس ممن سـفهوا عقـولهم، ذهبـوا إلى أن السـنة الشـريفة ليست بحجَّة، واستندوا في دعواهم هـذه إلى أمـور حسـبوها أدلة وما هي إلى أوهام وشكوك، ولذلك رأيت أن أصرف النظر عنها ولا أتعرض لذكرها، سيما وهي موضـحة ومشـار إليها في كتب الأصـــول، ويســـتطيع الاطلاع عليها كل من أراد ذلك، ثم إنها أتفه من أن تبحث أو يتعرض لها.

مرتبة السـنة الشـريفة من الكتـاب الكـريم في الحجيَّة:

السـنة حجة وواجبة الاتبـاع للأدلة المتقدمـة، ولكن هل هي في مرتبة القرآن الكـريم، أم هي في مرتبة أدنى منه؟.

والجـواب أن السـنة الشـريفة ن حيث مصـدريتها للأحكام الشرعية تعد في مرتبة القـرآن الكـريم تمامـا، إذ هي دليل قـاطع على حكم الله تعـالى سـبحانه ما دامت

صحيحة بالنسبة إلى النبي لما تقدم من الأدلـة، فلا فـرق والحـال هـذه بين حكم الله تعـالى الـذي ورد على لسـان النـبي بلفظه ومعنـاه (القـرآن الكـريم) وبين حكم الله الـذي ورد على لسـان النـبي بمعنـاه دون لفظه (السـنة الشـــريفة)، ما دام مصـــدر الحكم في الحـــالتين هو الله تعالى، ولذلك أجاز جمهـور الفقهـاء نسخ السـنة الشـريفة بالقرآن الكريم، ونسخ القرآن الكريم بالسنة الشريفة، أما الشافعية فقد خالفوا ذلك ولم يجيزوا نسخ القرآن الكريم بالسـنة، ولكن هـذه المخالفة ليست بسـبب نـزول السـنة الشـريفة ن مرتبة القـرآن عنـدهم، بـدليل أنهم لم يجـيزوا نسخ السنة الشريفة   بالقرآن الكريم أيضـاً، ولكن لأن كلا من السنة الشريفة والقرآن الكريم مصدر مسـتقل بذاتـه. والنسخ يقتضي رجحان الناسخ على المنسوخ، ولا رجحـان هنا لأحدهما على الآخر فلا ينسخ به.

وهـذا بطبيعة الحـال إذا تسـاوت السـنة الشـريفة بـالقرآن الكـريم من حيث الثبـوت، بـأن كـانت السـنة الشـريفة متـواترة، إذ القـرآن الكـريم متـواتر كله جملة وتفصـيلاً، أما السـنة الشـريفة   الآحاديـة، فهي في مرتبة دون القـرآن الكـريم بالإجمـاع، ولكن لا لأنها سـنة بل لأنها دون مرتبته في الثبـــوت، فهو متـــواتر قطعي وهي آحادية ظنية.

هذا من حيث مصدرية السنة الشـريفة للأحكـام، أما من حيث الحاجة إليها في اســـتيفاء الأحكــــام، فهي في المرتبة الثانية بعد القــرآن الكــريم، ذلك لأســباب عــدة أهمها:

أ) القرآن الكـريم قطعي الثبـوت كله بالإجمـاع، أما السـنة الشـــريفة فهي آحادية ظنية الثبـــوت في معظمهـــا، إذا

المتواتر منها بقليـل، وحـتى في هـذا القليل تختلف أنظـار الفقهاء، حتى يكاد لا يخلو حديث متواتر واحد من الاختلاف في تواتره بين الفقهـاء، وما كـان قطعي الثبـوت بالإجمـاع لاشك أولى بالتقــديم في الرجــوع إليه من المختلف على قطعيته [5].

ب) السنة الشريفة :بينة للكتاب وشـارحة لنصوصــه، فهو على ذلك أصل بالنسبة لها، وهي له تبع، وطبعي أن يحتـاج إلى الأصل قبل التبــع، ثم إنه لو ســقط المــبيَّن لســقط البيان ولا عكس، ولذلك كانت بعده.

ج) ما جاء في حديث معاذ بن جبل حينما أرسله الرســول إلى اليمن، فقد قدم القرآن الكـريم على السـنة الشـريفة وأقره رسـول الله فكـان ذلك دليلا على تقـديم القـرآن الكــريم عليهــا، ولكن ينبغي أن ينحصر هــذا التقــديم في الحاجة إليها فقط، ولا يتعداه إلى مصـدريتها، لأنها في ذلك في مرتبة تساوي القرآن الكريم تماما كما تقدم.

د) القـرآن الكـريم محصـور في نصـوص محـدودة يسـهل الرجــوع إليها واستقصــاؤها، أما الســنة الشــريفة فغــير محصـورة، بل هي واسـعة جـدا، فكـان في تـأخير الرجـوع إليها بعد القرآن الكريم وجها مقبولا، هذا ولا بد من التنبيه هنا إلى أن أكثر الأصوليين ساروا على أن السنة الشريفة في المرتبة الثانية بعد القرآن الكــريم دون تفصـيل، ولا بد من حمل قــولهم هــذا على الوجه الثــاني دون الأول كما أوضحت، وأن تغاضيهم عن هذا البيان والتفصـيل إنما كـان للعلم به لا لإنكاره، فيتنبه له.

شروط حجيِّة السنة الشريفة :

[5(?)] انظر الموافقات 4/11

السنة الشريفة حجة كما تقدم، سواء أكانت قولية أم فعلية أم تقريرية، ولكن هذا ليس على إطلاقه، فإن تصرفاته الفعلية أو القولية أو التقريرية تنقسم إلى قسمين:

قسم يفعله بصفته التشريعية التبليغية عن الله تعالى، وقسم يفعله بصفته البشرية الجبلية.

فمن القسم الأول كل ما يتعلق بالأحكام والحلال والحرام، ومن القسم الثاني كل الأمور الخاصة به التي مبناها على الجبلة والطبيعة البشرية كطريقته في نومه ومشيته ولباسه وترتيبه للجيوش وتنظيمه لأثاث بيته وغير ذلك.

فما كان من القسم الأول فداخل في نطاق التشريع والإلزام، ويعد مصدرا أصليا للشريعة الإسلامية لما تقدم.

وما كان من القسم الثاني فإنه خاص بالنبي لا إلزام ولا حجية فيه على أحد، ولذلك فإننا نرى الفقهاء يستثنون من السنة الشريفة الملزمة أمورا ثلاثة لا يعتبرون فيها حجية ما. وهذه الأمور هي:

1- والأعمال التي يقوم بها النبي بمقتضى طبيعته البشرية، وجبلته الإنسانية، كطعامه وشرابه وقيامه وقعوده ومشيته ولباسه وغير ذلك.
2- الأقوال التي تصدر عنه بمقتضى خبرته الإنسانية غير المعتمدة على الوحي وغير المتصلة بالأمور التشريعية، كصف الجيش، وطبخ الطعام وغيره، وقد ثبت عنه في غزوة بدر أنه صف الجيش على شكل معين وفي موضع محدد، فسأله أحد الصحابة وهو الحباب بن المنذر: أهذا منزل أنزلك الله إياه ليس لنا أن نتقدم عنه أو نتأخر، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال

النبي : بل هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال الحباب: إذا ليس لك هذا بمـنزل، وأشـار بتغيـيره، فوافق النـبي على ذلــك، فــدل هــذا على أن ما أمر به النــبي أولا ليس بتشريع ملزم، وكـذلك حادثة تـأبير النخـل، وقـول النــبي لهم ثانيـا: أنتم أعلم بـأمور دنيـاكم، دليل على ذلك أيضا، لأن هذه الأمور تقوم على الخـبرة الإنسـانية المجردة عن الوحي، ونحن إنما اعتبرنا السنة الشريفة حجة لاسـتنادها إلى الــوحي فلما انفصـلت عنه لم يعد فيها حجية.

3- ما صدر عن النبي من قول أو فعل وقـام دليل خـاص على اعتباره خاصا بـالنبي لا يعم غـيره، فإنه لا يعتـبر تشـريعا لعامة المسـلمين لهـذا الـدليل، من ذلك إباحة الله له التزوج بأكثر من أربع نسوة مع تحريم ذلك على المؤمـنين بنص القـرآن الكـريم، أو قـام الـدليل على اعتباره خاصا بحالة واحدة، كشهادة خزيمة.

فما عـــدى هـــذه الأمـــور الثلاثة فهو ســـنة ملزمة للمؤمــنين، وهو مصــدر من مصــادر التشــريع الإسـلامي الأصــلية.

<u>مكانة السـنة الشـريفة من القـرآن الكـريم من حيث طريقتها في التشريع[1]:</u>

السـنة كما قـدمنا تبع للقـرآن، فهي مبينة لنصوصه وشارحه لمجمله وعامه ومطلقه، ولكننا في بعض الأحيـان نجدها مؤكدة لما جاء في القرآن الكـريم دون زيـادة عليه أو إنقــاص منــه، ونجــدها أحيانا تــأتي بأحكــام جديــدة لم يتعرض لها القـرآن الكـريم أبـدا، وعلى ذلك فإننا يمكن أن

---

[1] قارن ذلك مع الموافقات للشاطبي 4/12 وما بعدها.

نلاحظ أن نسـبة السـنة الشـريفة إلى القـرآن الكـريم من هذا الوجه تتجلى في أربعة أمور هي:

1 - أن تكـون مفسـرة لما جـاء في الكتـاب الكـريم مجملا أو مشتركا، أو مقيدة لما جاء مطلقــا، أو مخصصة لما جاء عاما،وهذه هي المهمة الأصلية للسنة المطهرة.

فمن تفسـير المجمل قـول الرسـول : (صـلوا كما رأيتمــوني أصــل)، فــإن فيه بيانا لقوله تعــالى: (وأقيمــوا الصلاة)، فإنه مجمل.

ومن بيان المشترك تفسـير النـبي القـرء بـالحيض في أحــاديث أثبتها الحنفية ولم يســلم الشــافعية بثبوتهــا، ومن تخصـيص العـام قـول النـبي : (لا تنكح المـرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على ابنة أختها)، فإنه مخصص لعام قوله تعالى: (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ)(النســاء: 24).

ومن تقيد المطلق قطعه يد الســارق اليمــنى من الرســغ، فإنه مقيد لقوله تعــالى: (وَالسَّــارِقُ وَالسَّــارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)(المائدة:38).

2- أن تكـون مؤكـدة لما جـاء في القـرآن الكـريم، فتكون بذلك دليلا ثانيا للحكم بعد القرآن الكريم، ومن هذا القبيل قوله : (لا يحل مـال امـرئ مسـلم إلا بطيب نفس منـه) فإنه تأكيـدا لقوله تعـالى: (وَلا تَـأْكُلُوا أَمْـوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِـلِ وَتُـدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَـأْكُلُوا فَرِيقـاً مِنْ أَمْـوَالِ النَّاسِ بِــالإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُــونَ) (البقــرة:188).3- أن تثبت حكما زائدا على القرآن الكريم سكت عنه، ولم يتعرض له ولم ينص عليه، مثل قوله للمدعي: (شاهداك أو يمينه)[6]،

[6] متفق عليه.

ومنه قضـــاؤه بالشـــاهد واليمين .. فإنها نصـــوص نبوية مثبتة لأحكام سكت عنها القرآن الكريم.
4- أن تنسخ حكما جاء به القرآن، وهـذه نقطة خـالف فيها الشـافعية جمهـور الفقهـاء، حيث لم يجـيزوا نسخ القـرآن الكريم بالسنة كما تقدمت الإشارة إليـه، ولكن يقولـون إن السنة الشـريفة في هـذه المواضع معرفة لـدليل النسخ لا ناسـخة، فـإن نسخ القـرآن الكـريم لا يكـون إلا بـالقرآن، والأمر مبسوط في كتب الأصول، ومن أمثلة نسخ القرآن الكـريم بالسـنة على مـذهب الجمهـور قـول النـبي: (لا وصـية لـوارث)، فإنه ناسخ لقوله تعـالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَـرَ أَحَـدَكُمُ الْمَـوْتُ إِنْ تَـرَكَ خَيْـراً الْوَصِـيَّةُ لِلْوَالِـدَيْنِ وَالأَقْـرَبِينَ بِـالْمَعْرُوفِ حَقّـاً عَلَى الْمُتَّقِينَ) (البقـرة:180)، وينبغي أن يتنبه هنا إلى أن الشـــافعية لا يريـــدون بمنعهم نسخ القرآن الكريم بالسـنة، الـنزول بالسـنة عن القـرآن الكريم واعتبارها مصـدرا من الدرجة الثانية بعـده، بل إنهم يعتبرونها بمرتبة القرآن الكـريم تماما مشـيا مع الجمهـور، وقولهم بعدم نسخ القرآن الكريم بها كان لاعتبارات أخرى غير نزولها عن مرتبة القرآن الكريم، بدليل أنهم لم يجيزوا نسخ السنة الشريفة بالقرآن أيضا، ولو كان الأمر هو نزول السنة الشريفة عن القرآن الكـريم لـديهم لقـالوا بنسـخها بالقرآن، لأن الأعلى يصلح ناسخا للأدنى، ولكنهم لم يقولوا بذلك.

ج- الإجمـــــاع

تعريفــــه:

الإجماع في اللغة الاتفاق، يقـال: أجمعـوا على الأمر اتفقــوا عليه[1]، وهو في اصــطلاح الأصــوليين: (اتفــاق المجتهدين من أمة محمد في عصر على حكم شرعي).

تحليل التعريــف:

اتفـاق: معناه الاشتراك في الاعتقاد أو القـول أو الفعـل، لأن ذلك كله من الإجماع، فلا يكون الإجمـاع خاصا بـالقول فقط.

المجتهديـن: فيه إخــراج من لم يبلغ درجة الاجتهــاد من العلمـاء، أو عـوام النـاس، فإنه لا عـبرة بإجمـاعهم، وقد عرف باللام وهي للاسـتغراق هنا احـترازا عن اتفـاق بعض مجتهدي عصر من العصور، فإنه ليس إجماعا عند الجمهور كما ســـيأتي، خلافا لبعض العلمـــاء من أمة محمد فيه احتراز عن اتفاق مجتهدي الشـرائع الأخـرى السـابقة. فإنه ليس إجماعا عندنا (أن الإجماع من خـواص هـذه الأمة كما سيأتي تكريما لها ورفعا لشأنها.

في عصــر: معناه في زمان ما، قل العـدد أو كـثر، تنكـيره احـترازا عن سـبق الـذهن إلى أن الإجمـاع هو إجمـاع كل المجتهدين في كل العصـور إلى آخر الزمـان، لأن الإجمـاع يجب فيه ذلك، بل إجماع المجتهدين في عصر واحد يكفي.

على حكم شـرعي: هـذا قيد يخـرج به ما ليس حكمــا، وما كان حكما غـير شـرعي، فـإن الإجمـاع في ذلك ليس حجة عند الجمهور، وقد أطلق بعض العلمــاء التعريف ولم يذكر هذا القيد ومنهم ابن الحاجب حيث قـال: (على أمــر) ليشمل الشرعي وغيره، فيدخل في ذلك وجوب اتبـاع آراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوها مما لا يدخل في نطاق

---

[1] المصباح المنير مادة جمع، والتلويح على التوضيح 2/41.

الحكم الشــرعي، ولكن يجــاب عن هــذا الإطلاق بــأن من ترك اتباع هذا الإجماع الأخير إن كان يـأثم في تركـه، فهو إجمـاع على حكم شـرعي يـدخل في نطـاق الإجمـاع بهـذا القيد، وإن كان لا يأثم في ترك هـذا الإجمـاع فهـذا معنـاه أن ذلك ليس من الإجماع الملـزم، فلا مـانع أن يكـون من الواجب إخراجه من التعريف.

ركن الإجماع:

ركن الإجمـــاع الاتفـــاق قـــولا أو عملا، بـــأن يتفق المجتهـــدون جميعـــا، لا يتخلف عن ذلك واحد منهم، على قـول واحـد، سـواء كـانوا مجتمعين في مكـان واحد أو لا، بـــأن يثبت عنهم جميعا الفتيا في مســألة معينة على حكم واحد، وكذلك اتفاقهم في العمل، بأن يصدر عن كل منهم العمل في المسألة على نهج واحد، لأن العمل من المجتهد دليل المشروعية.

هذا عند جماهير الفقهاء، وذهب بعض الناس إلى أن الإجماع هو إجماع الصحابة لا غير، لأنهم الأصول في أمــور الدين لصلتهم بالنبي وشهودهم الوحي، فلا عبرة بإجمـاع غيرهم.

وذهب ناس آخرون إلى أن الإجماع هو إجماع العترة النبوية لا غـير لطهـارتهم من الـرجس بقوله تعـالى: (إِنَّمَا يُرِيــدُ اللَّهُ لِيُــذْهِبَ عَنْكُمُ الــرِّجْسَ أَهْــلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِــيراً) (الأحــزاب:33) وذهب آخــرون إلى أن الإجمــاع خاص بأهل المدينة دون غـيرهم لقوله : (إن المدينة طيبة تنفي خبثها)، ولا شك أن الخبث هنا هو الخطأ.

وذهب قـــوم إلى أن الإجمـــاع هو اتفـــاق أكـــثر المجتهدين فقط، ولا يشرط اتفاق جميعهم، فلو خالف قلة

منهم لم يضر ذلك الإجمــاع، ومن هــؤلاء بعض المعتزلــة، والأصح مذهب الجمهور، لما يأتي في أدلة حجية الإجماع.

أنواع الإجمــاع:

ما تقدم هو العزيمة في ركن الإجمـاع، وهي اتفـاق المجتهـدين جميعا قـولا وعملا، والرخصة فيه على ما ذهب إليه بعض الأصوليين، أن يقـول بعض المجتهـدين في عصر من العصــور قــولا أو يعمل عملا فيســمع الآخــرون به فلا يعارضونه، فإنهم بذلك ينزلون منزلة الموافق، ويعتبر هـذا القـــــول أو العمل مجمعا عليه منهم، وهو ما يســــــمى بالإجمـــاع الســـكوتي، وإنما جعل رخصة لأنه جعل إجماعا ضرورة نفي نسبتهم إلى الفسق والتقصير في أمر الــدين، فإن الساكت عن الحق في موضع الحاجة شيطان أخرس، ثم لو شرط لانعقاد الإجمـاع التنصـيص من الكل لأدى إلى تعـذر انعقـاده، لأن في الوقـوف على قـول كل واحد منهم في حكم كل حادثة حرجا بينهم، فينبغي أن يجعل اشــتهار الفتـوى والسـكوت من البـاقين كافيا في انعقـاد الإجمـاع، لكن هذا القول محل اختلاف كبير بين الفقهــاء، يتضح فيما يلي:

فقد ذهب الأصوليون إلى أن الإجماع على قسمين:

1- إجمـاع صـريح، وهو أن يتفق المجتهـدون على قـول أو فعل بشكل صريح، بأن يـروى عن كل منهم هـذا القـول أو الفعل دون أن يخالف في ذلك واحد منهم.

2- إجماع سكوتي: وهو أن يقـول أو يعمل أحد المجتهـدين بقول أو بعمل فيعلم البـاقون بـذلك فلا يظهـرون معارضة ما.

والقسم الأول هو العزيمة في الإجمــاع كما تقــدم، وهو حجة باتفـاق جمـاهير الفقهـاء، أما القسم الثـاني فقد اختلفوا في حجيته على آراء كما يلي:

1- أنه ليس حجة مطلقا، ولا يعتبر من أنواع الإجماع الــذي هو أحد مصــادر الشــريعة الإســلامية، وإلى هــذا ذهب الشافعي رحمه الله، وعيسى ابن أبـان من الحنفيـة، وأبو بكر البــاقلاني من الأشــعرية، وبعض المعتزلــة، وداود الظاهري.

2- أنه يعتــبر إجماعا قطعيــا، ولكنه في مرتبة ثانية بعد الإجماع الصريح، فلا يكفر جاحده، بخلاف الإجماع الصريح، فإنه يكفر جاحــده كما ســيأتي، وإلى هــذا ذهب جمهــور الحنفية وبعض الشافعية، وهو مذهب أحمد بن حنبل.

3- أنه حجة بشـرائط انقـراض العصـر، ليـتيقن من انتفـاء المعارضة، وهذا مذهب أبي اسحق الإسفرائيني.

4- أنه إجماع ولكنه ليس قطعيا، إنما هو دليل ظني كسائر الأدلة الظنية الأخـرى، وهو مــذهب أبي الحسن الكــرخي من الحنفية، والآمدي من الشافعية.

أدلة حجية الإجمــاع الصريح:

اتفق جمهور المسلمين على أن الإجماع حجــة، وأنه دليل من أدلة الشـريعة الإسـلامية، وإن كـانوا اختلفـوا في أنواعه وطبيعته وشـروطه على ما مـر، وسـيأتي، وخـالف في ذلك النظّام وبعض الشـيعة والخـوارج، وذهبـوا إلى أن الإجماع ليس بحجة أصلا.

وقد استدلوا لحجية الإجماع بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول على النحو التالي:

من الكتاب الكريم:

لقد ورد في القرآن الكريم آيات كثيرة تفيد كلها وجوب احترام اتفاق المسلمين والمنع من مخالفتهم، كما تدل على صلاحهم وتقواهم بطريق يحيل اجتماعهم على ضلال أو خطأ.

ومن هذه الآيات الكريمة.

قوله تعالى: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً) (النساء:115)

وجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة:

أن الله جمع في هذه الآية بين مشاقّة الرسول ﷺ واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، ولا شك أن مشاقة الرسول ﷺ وحدها تستوجب الوعيد. فدل ذلك على أن اتباع غير سبيل المؤمنين المذكور حرام يستوجب الوعيد كذلك، وإلا لما كان في ضمه إلى مشاقة الرسول ﷺ فائدة. وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما كان اتباع سبيلهم واجبا، لأن اتباع أحد السبل لا بد منه بنص الآية: (قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (يوسف:108) ولا شك أن سبيل المؤمنين هو ما اتفقوا عليه، فكان ما اتفقوا عليه واجب الاتباع لذلك.

قوله تعالى: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ

الْكِتَــابِ لَكَــانَ خَيْــراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُــونَ وَأَكْثَــرُهُمُ الْفَاسِقُونَ) (آل عمران:110)

وجه الاستدلال بهذه الآيــة:

إن الخيرية توجب الحقيقة فيما اجتمعـوا عليـه، لأنه لو لم يكن حقا لكان ضلالا، لقوله تعالى: (فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلا الضَّلالُ فَأَنَّى تُصْـرَفُونَ) (يـونس: 32)، ولا شك أن الأمة الضالة لا تكون خير الأمم، على أن الله تعالى وصـفهم بقوله تعـالى: (كُنْتُمْ خَيْـرَ أُمَّةٍ أُخْـرِجَتْ لِلنَّاسِ تَـأْمُرُونَ بِـالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَـوْنَ عَنِ الْمُنْكَـرِ وَتُؤْمِنُـونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْـراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُـونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ) (آل عمران:110)، فإذا اجتمعوا على الأمر بشـيء يكـون ذلك الشـيء معروفـا، وإذا نهـوا عن الشيء يكون ذلك الشـيء منكـرا، فيكـون إجمـاعهم حجة لذلك.

قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَـاكُمْ أُمَّةً وَسَـطاً لِتَكُونُـوا شُـهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً)(البقرة:143)

وجه الاستدلال بهذه الآيــة الكريمة:ـ

إن الوسـاطة هي العدالـة، ومنه قوله تعـالى: (قَـالَ أَوْسَـطُهُمْ أَلَمْ أَقُـلْ لَكُمْ لَـوْلا تُسَـبِّحُونَ) (القلم:28)، أي أعــدلهم، ثم كل الفضــائل منحصــرة في التوسط بين الإفراط والتفريـط،، فـإن رؤوس الفضـائل الحكمة والفقه والشجاعة والعدالة. فالحكمة نتيجة تكميل القـوة العقليـة، وهي متوسطة بين الحربزة والغباوة، وكذلك كل من العفة والشجاعة والعدالـة، فكـان التوسط لـذلك هو منتهى هـذه الفضائل كلها.

من السنة المطهرة:

هنالك أحاديث عدة وآثار ثبت عن النبي بمجموعها عصمة هـذه الأمة عن الخطأ والزلـل، واسـتحالة اجتماعها على غـير الحـق، من هـذه الأحـاديث: (إِنَّ أُمَّتِي لا تَجْتَمِـعُ عَلَى ضَلالَةٍ) رواه ابن ماجه)، وقوله : (ما رآه المسـلمون حسـنا فهو عند الله حسـن) رواه أحمد في كتـاب السـنة، وقوله : (فإن يد الله على الجماعـة)رواه النسـائي، وقوله : (من خـالف الجماعة قـدر شـبر فقد مـات ميتة جاهلية)رواه أحمد، وقوله : (عليكم بالسـواد الأعظم)رواه أحمد، وغير ذلك من الأحاديث الشريفة الكثيرة.

من العقـل:

من المتفق عليه أن المجتهد في الإسـلام لا يـذهب إلى قـول إلا إذا قـام عليه الـدليل، لأن خلاف ذلك تشـهي، والاجتهاد غير التشهي، إذ إن للاجتهاد قيودا وشروطا كثيرة معروفة في بابهـا، فـإذا كـان هـذا حـال المجتهد فاجتمـاع المجتهـدين أولى بهـذه الخاصـية، وعلى ذلك يكـون معنـاه اتفاق المجتهدين على ثبوت الدليل، وإذا كـان كـذلك كـان الحكم واجب الاتباع لهذا الدليل، لكن نظـرا لخفـاء الـدليل علينا أقمنا إجماعهم على الحكم مقـام الـدليل نفسـه، لأنه دليل عليه.

أدلة نفاة الاحتجاج بالإجماع السكوتي:

1- أن عمر بن الخطـاب عنـدما شـاور الصـحابة في عدة مسائل،

منها: مسألة مال فضل عنده ماذا يفعل به.

ومنها إسقاط المرأة جنينها هيبة منه، فأشاروا عليه كل بما رآه، وكان علي ساكتا حتى سأله عن رأيه فأفتاه، وذكر له الأدلة بما يخـالف رأي الفقهـاء الآخـرين، ، فمـال عمر إلى رأيه وسـار عليـه، فـإن هـذا يـدل على أن عليا ســـكت أول الأمر ولم يكن ســـكوته رضا بما أشــــار به الصـحابة على عمر ، بـدليل أنه أفتـاه بعد ذلك بخلاف ما أشاروا به عليه، فكيف يمكن مع هذا اعتبار السـكوت دليلا على الموافقة.

2- سكوت ابن عبـاس عن مخالفة عمر في حياته في مسألة العول وإظهاره المخالفة والتحـدي بعد وفاتـه، حيث قال له بعض الصـحابة: (ما منعك أن تخـبر عمر بقولك في العول؟ فقال: الدرة)، فإن كانت الدرة منعت ابن عباس من إعلان مخالفته فلا شك أن الســيوف المســلطة على رقـاب العلمـاء في عصـور كثـيرة متـأخرة قد تمنع هـؤلاء العلماء من إعلان مخالفتهم، فلا يكـون سـكوتهم دليلا على الرضا، وما أكثر السيوف الظالمة عبر تاريخنا.

ج- سكوت العلماء قد يكون للـتروي والتأمل والنظر وغير ذلك من الأسـباب المانعة لإظهـار الـرأي فلا يصح أن يعتبر السكوت مع ذلك كله رضا وموافقة.

أدلة المحتجين بالإجمـاع السـكوتي ومناقشـتهم لأدلة النافين له:

1- اشــتراط التكلم أو العمل من كل المجتهــدين متعسر غير معتـاد، والمعتـاد أن يتـولى الكبـار الفتـوى ويسـلم سـائرهم، فكـان سـكوتهم تسـليما على حسب العـادة، فلا يحتاج مع هذه العادة إلى دليل، بل العكس هو الذي يتحاج إلى دليل.

2- لا يمكن اعتبـار السـكوت إلا موافقـة، لأن الحكم إذا كـان مخالفا لـرأي هـذا السـاكت كـان السـكوت عليه حراما، والمجتهدون والصحابة بصـورة أخص لا يتهمـون بـذلك، إذ لو حصل منهم ذلك لـزالت عـدالتهم وسـقط اعتبـارهم من زمـرة أهل الإجمـاع، وعنـدها لاعـبرة لمخـالفتهم الموهومـة، مع أن الإجمـاع انعقد على عدالتهم جميعا.

ج- يجاب عن سكوت علي الذي احتج به المخالفون –كما تقدم- بأنه محمول على أن ما أفتوا به من إمسـاك المـال الفائض عنده وعدم الغرم عليه في مسألة الإسقاط كـان حسنا، إلا أن تعجيل أداء الصدقة والتزام الغرم صـيانة عن القيل والقال رعاية لحسن الثناء والعدل كان أحسن، فلم يكن سكوته إلا رضا.

د- إذا سلمنا بأن ما أفتوا به كان خطأ صريحا في رأي علي ، فلا نسلم بـأن سـكوته كـان متحققا فعلا، لأن السـكوت بشرط الصيانة عن الفـوت جـائز، وذلك إلى آخر المجلس تعظيما للفتيا. وعلي لم يسكت مطلقـا، بل سـكت لتوقع سؤاله، فلم يكن هذا السـكوت هو السـكوت المتكلم فيـه، لأن السـكوت المتكلم فيه إنما هو السـكوت بعد العلم ومضي مـدة التأمل -على ما يـأتي-، ولم يكن هنا كـذلك، فلم يكن فيه حجة لهـم.

هـ- أما حديث الدِرة فغـير صـحيح، لأن الخلاف والمنـاظرة بين الصحابة في مسـألة العـول، أشـهر من أن تخفى على عمر ، ثم إن عمر كـان ألين للحق من أن تخشى درته في سبيله، فإن له من المواقف الكثيرة ما يشهد له بذلك.

وعلى التسليم بصحة هـذا الحـديث، فإنه يجب حمله على أن ابن عبـاس إنما اعتـذر عن الكف عن المنـاظرة

مع عمر لا عن بيـــان مذهبه ورأيـــه، إذ الـــواجب على أي مؤمن في مثل هذه الحال أن يبين رأيه وما هو حق عنـده، فكيف بـابن عبـاس ترجمـان القـرآن، فـإن السـاكت عن الحق شـيطان أخـرس، لكن المنـاظرة غـير واجبة عليـه، ولذلك اعتذر عن الكف عنها لذلك، وهي غير موضع البحث هنا.

وأما ما استدل به الخصوم من أن هذا الســكوت قد يكـون للـتروي لا للموافقـة، فإنه مـردود، لأن من شـروط الإجماع السكوت مضي مـدة الـتروي والتأمـل، ولـذلك لم يعد لهذه الشبهة من وجه،

هـذا وقد اختلف في مـدة الـتروي، فقيل ثلاثة أيـام، وقيل مجلس العلم، والأصح عنـــــــــدي أن ذلك يختلف بـاختلاف نـوع المسـألة تعقيـدا وسـهولة، وحـال المجتهد استعدادا وفتـورا، فلا يقطع في مدته بـزمن معين، ولـذلك أرى رجحان مذهب الحنفية في اعتبـار الإجمـاع السـكوتي دليلا قطعيا، ولكنه دون الإجماع الصريح، فلا يكفر جاحــده بخلاف الإجماع الصريح.

شـــــروط صحة الإجماع:

لا بد لصـحة الإجمـاع من شـرائط معينـة، بحيث إذا فـات واحد منها اعتـبر إجماعا بـاطلا لا حجة فيه مطلقـا، وهـذه الشـروط منها ما هو محل اتفـاق ومنها ما هو محل اختلاف بين الفقهاء، وهي:

1- انقـراض عصر المجمعين: أي إن الإجمـاع لا يعتـبر حجة إلا إذا انقـرض عصر المجتهـدين الـذين أجمعـوا على حكم المســـألة، فما دام واحد منهم حيا لم يعتـــبر هـــذا الإجماع حجة.

وقد ذهب إلى اشتراط هـذا الشـرط أحمد بن حنبل وبعض أصــحاب الشــافعي، واحتجــوا بــأن رجــوع بعض المجتهدين محتمل ما داموا أحياء، فينتقض الإجمـاع بـذلك، فإذا ماتوا انقطع هذا الاحتمال وثبت الإجماع.

وذهب جمهـــــور الفقهـــــاء وفيهم الحنفية وبعض الشـافعية إلى أن انقـراض العصر ليس بشـرط، واحتجـوا بأن الإجماع إنما هو في اللغة الاتفـاق لا غـير، وقد حصـل، فلا يحتاج إلى غيره معه، وردوا على أصـحاب الـرأي الأول بأننا لا نجـــــيز للمجمعين الرجـــــوع عن رأيهم بعد ما تم الإجماع منهم، وذلك لأن الرجـوع إما أن يكـون من الجميع فيكونون بذلك أجمعوا على نقيض إجماعهم الأول، فنكـون بذلك أمام إجماعين: أحدهما باطل لا محالة، وهـذا محـال، لأن الإجمـاع دليل قطعي لا احتمـال فيه للنقيض، وإما أن يكون الرجوع من واحد منهم فقط، وهذا محـال أيضـا، لأنه بــذلك يخــالف إجمــاع المؤمــنين الــذي هو حجة ملزمة للجميــع.

وبذلك يسـلم للجمهـور مـذهبهم في عـدم اشـتراط انقراض العصر.

2- أن لا يكــون على مســألة جــرى فيها اختلاف بين الفقهــاء في زمن الصــحابة، فلو اختلف الصــحابة في مســألة بينهم ولم يتفقــوا فيها على حكم، امتنع على من بعدهم أن يجمعوا فيها على رأي.

وقد ذهب إلى اعتبار هذا الشرط في صحة الإجمـاع أحمد بن حنبل، وأكثر الشافعية، وبعض أهل الحديث.

وذهب الحنفية وبعض الشافعية إلى أنه لا عبرة بهذا الشـرط مطلقـا، ولا مـانع عنـدهم من أن يجتمع التـابعون على رأي خالف فيه بعض الصحابة .

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منهـا:
أ- إن اختلاف الصحابة لا شك ناتج عن دليل، وهذا يعني أن لكل منهم دليل على ما ذهب إليه، فكان إجماع من بعدهم تأييد لأحد الرأيين خلافا للرأي الثاني المبتـني على الـدليل، والإجماع في معارضة الدليل باطل.
ب- في تصـحيح هـذا الإجمـاع تضـليل بعض الصـحابة، إذ الإجمـاع حجة قطعيـة، فمن خالفه اعتـبر ضـالا، ومحـال تضـليل الصـحابة بعد ما شـهد لهم الرسـول بالخيرية في أكثر من حديث شريف.
واستدل أصحاب القول الثاني بأدلة منها:
1- أن الأصل في الإجماع اتفاق أهل العصـر، وقد فعلـوا، فلا داعي إلى اشتراط شيء آخر.
2- لا يعـــني قبـــول الإجمـــاع هنا معارضة الـــدليل الأول المخالف، لأن هذا الإجماع كان مبطلا للـدليل ومثبتا أنه ليس دليلا، فلم يبق في معارضة الـدليل، كما إذا أنـزل الله تعـالى نصا بعد العمل بالقيـاس، فإنه مبطل لحكم القيـاس، وعلى ذلك لم يبق مـبرر لتضـليل الصـحابة، لأنهم كانوا يتبعون دليلا ثم ألغي اعتبار ذلك الدليل.

3 - قيام دليل يصـلح للحكم: أو اسـتناد الإجمـاع إلى دليل يصــــلح للحكم المجمع عليــــه، فقد ذهب جمهــــور الأصوليين إلى أن الإجماع لا يجوز انعقاده إلا إذا كان هناك دليل يــدل على الحكم الــذي يثبته الإجمــاع، ولم يشذ عن

ذلك إلا قلة من الناس الذين رأوا أن الإجمـاع جـائز ولو لم يكن هنالك دليل للحكم إلا الإلهام والتسديد.

وقد استدل الجمهور لهذا الشرط بأدلة منها:

1- أن الإجماع اجتهاد، بل هو مجموع اجتهـاد المجتهـدين، والاجتهـاد معنـاه بـذل الجهد في اسـتخراج الحكم من دليله، فكان الإجماع كذلك، إذ ليس التشريع بدون دليل اجتهادا، بل تحكما، وهو ممنوع شرعا.
2- إن إجمــــاع الأمة جميعها دون خلاف واحد فيها دليل على وجـود الـدليل، لأن العقل يحيل عـادة اجتمـاع آراء المجتهـدين جميعا دون خلاف واحد منهم من غـير دليل يسـتند إليه هـذا الإجمـاع، وذلك اعتمـادا على تعـدد المشارب والاتجاهات الفكرية، وطرق الاستنباط، فكان قيام الدليل واستناد الإجماع إليه ضرورة عقلية.

ولكن قد يقـول قائـل: إذا كـان الإجمـاع محتاجا إلى دليل فلمـاذا لا نجعل هـذا الـدليل هو المسـتند في الحكم دون الإجماع، ثم ما هي فائدة الإجماع مع قيام الدليل؟

والجـواب على ذلك أن كثـيرا من الأدلة التفصـيلية في الشريعة الإسلامية ظنية في دلالتها وثبوتها معـا، ومنها ما هو قطعي الثبوت ظني الدلالة، أو ظني الثبـوت قطعي الدلالة، وقليل منها قطعي الثبوت والدلالة معـا، فـإن كـان الإجمـــاع مســتندا إلى دليل قطعي الثبـــوت والدلالـــة، فـالاعتراض صـحيح، لأن الإجمـاع لم يفـده شـيئا، ولكن إذا كان الدليل ظني الثبوت، أو ظني الدلالة، أو ظـني الثبـوت والدلالة معا، فإن الإجماع في هذه الحـال يرفعه من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع، لأن الإجمـاع دليل قطعي من أدلة

الأحكام، فكـان محتاجا إليه لـذلك، لا سـيما أن أكـثر الأدلة في الشريعة الإسلامية –كما تقدم- من هذا النوع.
ج- أن لا يكون هناك نص قاطع يعارض ما جاء به الإجمـاع، سـواء من القـرآن الكـريم أو السـنة الشـريفة، ولو كـان هنالك نص قطعي يعارضه فالإجماع باطـل، لأن الإجمـاع لا ينعقد في معارضة النصـوص القطعيـة، إذ النصـوص تـأتي في المرتبة الأولى، والإجمـــاع في المرتبة الثانية بعـــدها، ولذلك لا يصح في معارضتها، وكـذلك لا ينعقد في معارضة إجماع سـابق، لأن الإجمـاع حجة قطعية فلا تجـوز مخالفته مطلقـا، فـإذا ما أجمع المسـلمون في عصر من العصـور على حكم لم يجز عقد إجمــاع بعــدهم على خلافهم، وكل اتفاق على خلاف إجماعهم الأول باطل.

حكم الإجمــاع:

الإجماع –كما تقدم- على أنواع وأقسام جرى بيانهـا، وقد اختلف الفقهـــاء في حكمه على حسب اختلافهم في أقسامه، فمنهم من ذهب إلى أنه قطعي في كل أقسامه، ومنهم من ذهب إلى أنه ظـــني في بعضـــها قطعي في بعضـها الآخـر، وبنـاء على هـذا الاختلاف اختلفـوا في حكم جاحده، أيكفر أم لا يكفـر؟ فقيل إن كـان قطعيا يكفر وإن كان ظنيا لا يكفر،، وقيل يكفر مطلقا وقيل لا يكفر جاحـده أبدا.

والحق أن في المسـألة تفصـيل ووجـوه على النحو التالي:

1- **الوجه الأول**: أن يكون الحكم الثابت بالإجماع مما هو معلــوم من الــدين بالضــرورة، أي علمه متيسر لكل النــاس خاصــتهم وعــامتهم، كفرضــية الصــلاة والحج

والصــوم والزكــاة وحرمة الكــذب، وغــير ذلــك، وهــذا لاختلاف في تكفير جاحده.

2- **الوجه الثاني**: أن يكون الحكم المجمع عليه ليس من المعلـوم من الـدين بالضـرورة، ولكن الإجمـاع المنعقد عليه قطعي الثبـوت، ومتفق على صـحته بين الفقهـاء، بأن يكون إجماعا صريحا متـواترا لم يسـتقر فيه خلاف سابق بين الصحابة.

فهذا الإجماع اختلف العلماء في تكفير جاحده.

فذهب أكثر الحنفية إلى تكفـير جاحـده مطلقـا، لأنه إنكار لما ثبت قطعا أنه حكم الله تعالى، فيساوي في ذلك ما ثبت من الدين بالضرورة، لا فرق بينهما.

وذهب أكثر الشافعية إلى التفصيل، فقالوا: إن كــان إجماعا مشتهرا فإن جاحده يكفر، وإن كـان إجماعا خفيا لا يطلع عليه كل أحد فلا يكفر جاحده.

وذهب بعض الفقهاء الآخرين إلى أن جاحـده لا يكفر مطلقا، لأنه ليس معلوما من الدين بالضرورة.

3- **الوجه الثـالث**: أن يكــون الإجمــاع غــير مجمع على قطعيته، بأن كان سكوتيا أو منعقـدا بعد خلاف سـابق على موضوعه في زمن الصحابة، أو كان قطعيا ولكنه ورد إلينا بطريق الآحـاد. فـإن هـذا الإجمـاع لا يكفر جاحـده باتفـاق الفقهــاء، لظنيتــه، واختلاف الفقهــاء في حجيتــه، ، فإنه يســاوي في ذلك كل الأدلة الظنية الأخــرى، ولم يقل أحد بتكفير منكر واحد منها، فكذلك هنـا.

درجــات الإجمــاع:

مما تقدم نلاحظ أن الفقهاء على تسليمهم واتفاقهم على حجية الإجمـاع مختلفـون في بعض أنواعه وشـروطه،

ولــذلك فإننا ســوف نعمد إلى تــرتيب هــذه الأنــواع على حسب حجيتها ودرجتها بــالنظر لاتفــاق الفقهــاء واختلافهم عليها، فنضعها في الدرجات التالية:

1- إجماع الصحابة الصـريح في قـولهم وعملهم على حكم معين، فهـذا محل اتفــاق جميع المجتهـدين والعلمــاء، ولم يختلف في حجيته أحد منهم كما تقدم، ولـذلك فهو دليل قطعي بإجماعهم.

2- إجماع مَن بعد الصحابة إجماعا صريحا أيضا، بــالقول أو الفعــل، على أمر لم يــرو فيه خلاف الصــحابة، فهــذا إجماع قطعي أيضا، حيث إنه لم يخـالف في حجيته أحد ممن يعتد برأيـــه، إلا نفر قليل لا عـــبرة بخلافهم - كما تقدم-، ولذلك فإن هـذا النـوع يـأتي في المرتبة الثانية بعد النوع الأول، وإن كان قطعي الدلالة أيضا.

3- إجماع الصحابة إجماعا سـكوتيا، فإنه يـأتي في المرتبة الثالثـــة، وقيل في المرتبة الثانية قبل إجمـــاع من بعد الصحابة صريحا، ولكن الأول أولى لاختلاف الفقهاء في حجيته، فقد ذهب الشافعية وغـيرهم إلى أنه ليس حجة مطلقا -كما تقـــدم-، خلافا لإجمـــاع من بعد الصـــحابة صريحا، فإنهم يحتجون به.

4- إجمـــاع من بعد الصـــحابة على أمر روي فيه اختلاف الصـحابة، فإنه يــأتي في المرتبة الرابعـة، لأنه إجمـاع مختلف فيه على النحو المتقدم.

5- الإجمـــاع الــــذي يبت فيه المجتهـــدون ثم يرجع أحد المجتهـــدين المجمعين عليه عن رأيه بعد ذلـــك، فإنه محل اختلاف بين الفقهـــاء، ولـــذلك كـــان في المرتبة الأخيرة من مراتب الإجماع.

مرتبة الإجماع من القرآن الكريم والسـنة:

تقدم معنا أن القرآن الكـريم والسـنة الشـريفة هما المصدر الأول للتشـريع، وأنهما في مرتبة واحـدة من حيث حجيتهمـا، وإن كـانت السـنة الشـريفة تـأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم من حيث الحاجة إليها، ومن حيث ثبوت جزئياتها وتفصيلاتـها.

أما الإجمـاع فإنه يختلف عن السـنة الشـريفة في ذلـك، فليس هو في مرتبتها ولا في مرتبة القـرآن الكـريم، بل هو في المرتبة الثانية بعـــدهما في أصل الحجيَّة، فلو تعارض إجماع وسنة قدمت السنة الشريفة من غير خلاف، والإجماع آنذاك باطل غـير صـحيح، لأن من شـروط صـحة الإجماع كما تقدم عدم معارضته للنصـوص، قرآنا كـانت أو سنة.

أهلية الإجمـاع:

اشترط الفقهاء في الـذين يقبل إجمـاعهم شـرطين اثنين، هما:

1- **الاجتهاد:** لأن الحكم المجمع عليه إما أن يكـون دليله قطعيا أو ظنيـا، فـإن كـان دليله قطعيا فإنه يقبل فيه المجتهد وغـير المجتهـد، لأن هـذا الحكم لا محل للاجتهـاد فيه، إ ذ الاجتهاد محله الأدلة الظنية، أما الأدلة القطعية فلا محل للاجتهـاد فيهـا، لأن مخالفتها ممنوعة مطلقـا، ولكن هـذا ليس من بـاب الإجمـاع في شـيء، لأن الحكم ثـابت بالدليل القطعي الأول لا بالإجمـاع، فكـان الإجمـاع وجـوده كعدمه.

وإما أن يكــون دليل الحكم المجمع عليه ظنيــا، أي فيه مجــــال للاجتهــــاد والــــرأي، فهــــذا لا يقبل فيه إلا المجتهدون، لأنه لا عبرة برأي غيرهم.

وشــروط الاجتهــاد مبســوطة في كتب الأصــول، ولا محل هنا لشرحها وتوضيحها.

2 - **الخلو عن كل فسق أو بدعة**، والفسق هو ارتكــاب الكبــائر والإصــرار على الصــغائر، وهو مــورث للتهمة مســقط للعدالــة، أما البدعة فهي هنا كل جديد على الدين ليس على سَننه. والمبتدع على أحد شيئين، إما متعصب أو سفيه، فإن كـان وافر العقل عالما بقبح بدعته مصـرا عليها فهو المتعصــب، وإن كـان غـير وافر العقل، وغير عالم بقبح بدعته، فهو السفيه، والمتعصب ساقط العدالة غير مأمون، وكذلك السـفيه، فإنه سـيء التفكير، لأن السـفه خفة واضـطراب يحملانه على فعل ما يخالف للعقل، لقلة التأمل، ولـذلك لم يكن هـذا من أهل الإجماع.

د- القيــــاس

تعريفــه:

القيــاس هو المصــدر الرابع من مصــادر التشــريع الإسلامي بعد القرآن الكريم والسنة الشريفة والإجماع.

والقيـاس في اللغة التـدبر والمسـاواة، يقـال قست النعل بالنعل أي قــدرتها بهــا، وفلان لا يقــاس بفلان أي لا يســاويه وقد يعــدى بعلي كقــولهم قــاس الشــيء على الشيء.

والأصل فيه قاس يقيس بالمعنى نفسه، والمقياس المقدار.

والقياس في الاصطلاح الشرعي ذهب فيه الأصوليون مذهبين، ونظروا إليه من زاويتين:

1- **الزاوية الأولى:** من حيث إنه دليل شرعي معتبر، فعرفوه بأنه: (مساواة الفرع للأصل في علة حكمه).
2- **الزاوية الثانية:** من حيث إنه عمل المجتهد يظهر به الحكم الشرعي، وعليه فلا يثبت الحكم به إلا بإظهاره على أنه المجتهد، فعرفوه بأنه: (تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة).

تحليل التعريف الأول:

مساواة: تعني التعادل بين الفرع والأصل في العلة المستوجبة للحكم في الأصل، فيخرج بذلك ما لو كانت العلة في الفرع أقل منها في الأصل، فإنه لا يقاس عليها، والتعبير بالمساواة يشعر بأن الحكم إنما ينتقل من الأصل إلى الفرع بمجرد هذه المساواة تلقائيا بدون أن يقوم بنقله المجتهد، فهو ثابت للفرع بهذه المساواة نفسها.

الفرع للأصل في علة حكمه: إشارة إلى الأركان الأربعة التي لا يقوم القياس إلا بها، وهي: الفرع، والأصل، والعلة، والحكم.

وسوف نضرب مثالا لذلك يوضح معنى كل منهما وكنهه: وهو قول الفقهاء: (النبيذ كالخمر في الحرمة للإسكار).

فالنبيذ فرع لأنه يقاس على شيء آخر ويلحق به.

وكالخمر: هو الأصل، لأنه المقيس عليه.

وفي الحرمـــة: هو الحكم، لأنه الوصف الشـــرعي المنقول من الأصل إلى الفرع.

والإسكار: هو العلة الـتي من أجلها شـرع الحكم في الأصـل، وبسـبب وجودها في الفـرع مسـاوية للأصل نقل الحكم من الأصل إلى الفرع،

والعلة هنا لا يشـترط فيها على هـذا التعريف إلا أن تكون في الفرع مسـاوية لها في الأصـل، فيـدخل في ذلك علة الفرع المشمولة في دليل الأصل في أصل اللغة وغير المشـمولة به في الإطلاق اللغـوي، ومعـنى ذلك اختلاط القياس بدلالة النص على هذا التعريف، مع أن القياس غير دلالة النص أو مفهوم الموافقة كما يسميها الشافعية، وهذا بدون شك عيب في التعريف لأنه غير مانع.

تحليل التعريف الثاني:

تعديـــة: أي نقــل، ولا بد للنقل من ناقــل، والناقل هنا هوالمجتهـد، فكـان معـنى ذلك أن القيـاس إنما هو عمل المجتهد، فلا يعتـبر الحكم منقـولا من الأصل إلى الفـرع إلا إذا قام المجتهد بنقله إليـه، فهو غـير ثـابت في الفـرع قبل ذلك، وهذا هو الفارق الأساس بين هذا التعريف والتعريف الأول.

الحكم من الأصل إلى الفـــرع بعلة متحـــدة: فيه إشـارة إلى أركـان القيـاس الـتي جـرى بيانها في تحليل التعريف الأول، والمـــــراد بلفظ متحــــدة ما أريد بلفظ المسـاواة في التعريف الأول نفسـها، أي أن تكـون العلة

متمكنة في الفــرع بمقــدار تمكنها في الأصــل، ولا تكــون أولى منها.

لا تــدرك بمجــرد اللغــة: أي لا تعــرف بمجــرد الوضع اللغـوي لألفـاظ حكم الأصـل، فلو كـان دليل حكم الأصل شاملا لها بمجرد الوضع اللغوي لكان هذا الـدليل دليلا على إثبــات الحكم للفــرع بطريق مباشــر، ولا حاجة معه إلى القيــاس، والمقصــود بهــذا القيد إخــراج دلالة النص عند الحنفية، وهي ما يسميه الشافعية مفهوم الموافقــة، فإنها ليست من القياس في شـيء، وبـذلك يكـون هـذا التعريف تلافي القصـور الـذي تضـمنه التعريف الأول، فكـان جامعا مانعا.

ومن أمثلة دلالة النص قوله تعالى: (وَقَضَــى رَبُّكَ أَلا تَعْبُـدُوا إِلا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِـدَيْنِ إِحْسَـاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْـدَكَ الْكِبَـرَ أَحَـدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُـلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُـلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً) (الإسراء:23)، فإن لفظ (**أف**) يشمل الضرب في أصل الوضع اللغـوي لهـذا اللفـظ، لأن الضـرب تـأفف وزيادة، فكان الضرب ممنوعا بنص الآية مباشرة لا بطريق القياس على التأفف، وكانت الآية دليلا أصـيلا على التـأفف ودليلا أصيلا على الضرب، دون قياس أحدهما على الآخر.

مذاهب الفقهاء في القياس وحجيته:

قـدمنا في أول بـاب مصـادر التشـريع أن المصـدر الأصلي لهذه الشريعة هو قول الله تعالى، ولا مصدر غيره، وأثبتنا أن السنة الشريفة والإجماع علامتان قطعيتـان على قــول الله ســبحانه وتعــالى وحكمــه، فكانا مصــدرين بعد القـرآن الكـريم لـذلك، وهنا نقـول إن القيـاس مصـدر من

مصـــادر الشـــريعة، فعلينا أن نثبت دلالته على حكم الله تعـالى، وإلا فما كـان لنا أن نجعله مصـدرا من مصـادر التشريع الإسلامي.

ولا بد لنا قبل التعـرض لأدلة حجية القيـاس أن نـبين مدى اعتبـار الفقهـاء للقيـاس، وأخـذهم بـه، فالفقهـاء في حجية القياس على مذاهب ثلاثة هي:

1- مذهب جماهير العلماء، وهو الاحتجاج بالقياس مطلقـا، ولهم على ذلك أدلة من النقل والعقل.
2- مذهب ابن حزم والنظّام والخوارج وبعض الشيعة، وهو إسـقاط الاحتجـاج بالقيـاس مطلقا ومنعـه، ولهم على ذلك أدلة أيضا.
3- مذهب القاشاني والنهرواني وداود بن علي الأصفهاني، وهو أن القياس ليس حجة إلا في صورتين فقط هما:

1- أن ينص الشـــارع في حكم الأصل على العلة القائمة في الفـرع باللفظ أو الإيمـاء، كـأن يقـول: إنما حـرمت الخمر للإسكار، فعندها يصح قيـاس البـيرة والنبيذ وكل المشـروبات الأخـرى الـتي يـتيقن فيها الإسـكار على الخمر، وإلا فلا.
2- أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل، لأن العلة فيه أقـوى منها في الأصل وآكـد، كقيـاس الضـرب على التأفف في قوله تعالى: (وَقَضَـى رَبُّكَ أَلا تَعْبُـدُوا إِلا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِـدَيْنِ إِحْسَـاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْـدَكَ الْكِبَـرَ أَحَـدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُـلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُـلْ لَهُمَا قَـوْلاً كَرِيماً) (الإسراء:23)، فإن الضرب أولى بـالتحريم من التأفف، لأن العلة وهي الإيذاء آكد في الضرب منها في التأفف.

الأدلـــة:

1 - استدل الجمهور لمذهبهم في الاحتجـاج بالقيـاس بأدلة كثيرة أهمها:

آ- **قوله تعـــالى**: (فَـــاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَـــارِ) (الحشر:2).

وجه الاسـتدلال أن الله تعـالى أمر بالاعتبـار، والقيـاس نـوع من الاعتبـار، فالقيـاس مـأمور به لـذلك، ثم إن الأمر للوجوب، والقياس مـأمور بـه، فالقيـاس واجب، فـإذا كـان واجبا كان العمل به واجبا أيضا، فكان دليلا لذلك.

فإن قيل المـراد بالاعتبـار هنا الاتعـاظ لأنه المفهـوم من سياق الآيـة، أجيب بـأن الاعتبـار يفيد الاتعـاظ بطريق العبــارة، لأنه المقصــود من الســياق، وهو يفيد القيــاس بطريق الإشارة أيضا، لأن الاعتبـار هو الاتعـاظ، وكل ما هو رد الشـــيء إلى نظــيره، أي إثبــات الحكم على الشـــيء بالدليل المثبت لحكم نظـيره، وليس قاصـرا على الاتعـاظ فقط في أصل اللغـة، نعم أنه مسـاق للأول دون الثـاني، وهـــذا يقتضي أن يكـــون الأول مفهوما بطريق العبـــارة والثاني مفهوما بطريق الإشارة لا غير.

فإن قيل: ما دامت الآية واردة في الأول فقط فهـذا يعني أن الثاني غير مراد مطلقا، أجيب بأن العـبرة بعمـوم اللفظ لا بخصـوص السـبب، وهـذا محل اتفـاق، فلا داعي لمخالفته هنا مــادام القيــاس داخلا في الاعتبــار في أصل اللغة.

فإذا سلمنا أن الاعتبار هو الاتعاظ فقط، فإننا نقـول: القياس ثابت بهذه الآية الكريمة بطريق دلالة النص، وبيانه أن الله قد ذكر هلاك قـوم بسـبب اغـترارهم بقـولهم، ثم أمر بالاعتبار بحالهم ليكف الآخرون عن مثل هـذا السـبب،

فلا يحصل لهم ما حصل لأولئك، فكان معــنى ذلك أن الله وضح لنا أن العلم بالعلة مــوجب للعلم بــالحكم، وهــذا هو القياس، فكان الاتعاظ المراد من الاعتبـار شـاملا المعـنى النفسي الــذي هو الامتنــاع عن العــود، وللمعــنى الحسي الذي هو بمعنى انصـراف الـذهن إلى مثل ذلك الحكم عند وجود العلة نفسها، وعلى ذلك كان القياس نوعا من أنواع الاتعاظ، فكان مشمولا ومدلولا عليه بالنص.

ب- حـــديث معـــاذ بن جبل ، حيث روي عنه أنه بعثه النبي إلى اليمن وقال له: بم تقضي؟ قـال بما في كتـاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله تعالي؟ قـال: أقضي بما قضى به رسول الله ، قال: فإن لم تجد فيما قضي به رسول الله قـال: أجتهد بـرأيي، قـال : الحمد لله الـذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله.

وجه الاستدلال: أن الرسـول أقر معـاذا على الاجتهـاد برأيه فيما لا نص فيه، والقياس نوع اجتهاد، فكان مقــرا به من قبل النبي ، وما كان مقرا به منه فهو سنة، والســنة حجة كما تقدم.

ثم إن حــديث معــاذ هــذا مشــهور، والمشــهور يفيد طمأنينة الظن كما تقدم في باب السـنة الشـريفة، فكـان صالحا لإثبات القياس لذلك.

فإن قيل: الاجتهـاد الـذي أقر الرسـول معـاذا عليه قد يكون بغير القياس الذي نحن بصدده، فقد يكون المراد به إعمـــال العقل في الاســـتنباط من النصـــوص الخفية الدلالة، أو الحكم بالبراءة الأصلية عند عـدم وجـود الـدليل المـانع، أو المـراد به القيـاس على المنصـوص على علتـه، فإنه يجـاب بـأن الاسـتنباط من المنصـوص الخفية الدلالة

إنما هو إعمال للنصوص وليس زيادة عليها، فكان ذلك مما في الكتـاب والسـنة، والاجتهـاد في حـديث معـاذ إنما ورد على ما ليس في الكتـــاب والســـنة، وأما حكم الـــبراءة الأصـلية، فإنه ثـابت أيضـاً بنص القـرآن الكـريم في قوله تعالى: (قُـلْ لا أَجِـدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمـاً عَلَى طَـاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلا أَنْ يَكُـونَ مَيْتَـةً أَوْ دَمـاً مَسْـفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيـرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَـاغٍ وَلا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُـورٌ رَحِيمٌ) (الأنعـام:145)، فكـان مما في الكتاب والسنة أيضاً، وبالتالي ليس هو المراد بالاجتهاد في حديث معاذ.

فبقي المراد من الاجتهاد في هذا الحـديث القيـاس، وقد جاء مطلقاً، وهو يشمل ما كـان منصـوص العلة وغـير منصوصـها على حد سـواء، والقاعـدة أن المطلق يبقى على إطلاقه حتى يظهر دليل التقييـد، ولم يظهر فيبقى هنا على إطلاقه، فيكون القياس الذي نحن بصـدده داخلاً فيه ومدلولاً عليه به.

فـان قيـل: ذلك حكم خـاص بمعـاذ لا يتعـداه إلى غيره،أجيب بأن الأصل عـدم الخصوصـية، إلا أن يثبت دليل عليهـــا، وهنا لم يثبت دليل الخصوصـــية، فيبقى عاما للمسلمين جميعاً، ويـدل لـذلك قوله (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة).

ثم إنما أقر النـبي معـاذا على القيـاس للحاجة إليه عند فقـدان الـدليل، والحاجة ماسة إليه في كل عصـر، ولكل قاض وفقيه، فكان ذلك دليلاً على عدم الخصوصية.

فـإن قيل إن هـذا الحـديث منسـوخ بقوله تعـالى: (الْيَـوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِـيتُ لَكُمُ الأِسْلامَ دِينـاً فَمَنِ اضْـطُرَّ فِي مَخْمَصَـةٍ غَيْـرَ مُتَجَـانِفٍ

لإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (المائدة:3)، فإنها جاءت بعـده بيقين، ثم إنه كان محتاجـاً إليه في أول الأمر لعـدم تمـام القرآن الكريم والسنة، فلما تمت بهـذه الآية لم يعد له من حاجة، أجيب بـأن تمـام الـدين إنما كـان من حيث الأصـول والأحكـام العامة والقواعد الأصـلية، لا من حيث الفـروع والتفصـيلات من تلك النصـوص الإجمالية أو الكليـة، لأن الفروع غير متناهيـة، فكـانت الحاجة إلى القيـاس من هـذا الوجه مستمرة بعد الآية كالحاجة إليه قبلهـا، فلم تكن الآية ناسخة له، وإلا فما هي الحاجة إلى الإجماع وإلى الأحكـام التي وردت عن طريقه مما لا نص فيه في القرآن الكـريم والسنة الشريفة، مع أن الإجماع حجة بالإجماع.

هذا مع الإشارة إلى أن موافقة النـبي ﷺ ورضـاه عن قيـاس معـاذ لم يقيد بـزمن دون زمن، بل كـان مطلقـاً، والمطلق يجب أن يبقى على إطلاقه ما لم يقيد.

ج - أن النـبي ﷺ كـان يقيس بنفسه كثـيراً من الأحكـام، ويذكر عللها، والرسول ﷺ أسـوة حسـنة لنا وقـدوة في كل أعماله وأقواله، فكان ذلك منه دليلاً على صـحة القيـاس هنا، من ذلك حديث الخثعمية التي سـألته عن جـواز الحج عن والـدتها فأجابهـا: (أرأيت لو كـان على أمك دين أكنت قاضيته؟ قالت: بلى، قال: فدين الله أحق أن يقضى)، فإنه ﷺ قاس دين الله الـذي هو الحج على دين العبـاد في صـحة أدائه من غير المدين عن المدين.

ولكن يمكن أن ينـاقش هـذا الـدليل ويـرد عليه بـأن النبي ﷺ مشـرع، فلا يقتـدي به في هـذه الأمـور، لأنه لا يقر على خطأ خلافا لنـا، ثم إن بيـان العلة من الرسـول ﷺ هنا ليس من بــاب القيــاس، إنما هو من بــاب علة الحكم مع الحكم، ليكون أوقع في النفس وأدخل في القبول، وهو رد

قوي وسليم، ولو لم يكن هناك دليل غيره لسقط مذهبهم، ولكن بحمد الله وفضله هنالك أدلة كثيرة غيرها سالمة من أي مطعن، صــامدة أمــام كل شــبهة كــالطود، كما نحن بصدده.

د - عمل الصـــحابة: ذلك أنه ثبت عن جمع كثـــير من الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا يعملـون بالقيـاس عند عــدم النص، حــتى بلغ ذلك مرتبة التــواتر عنهم، والعــادة تقضي بأن مثل ذلك العمل من قبل الجمع الغفـير لا يمكن ولا يحصل إلا إذا كـان مسـتنداً إلى دليل قـاطع، وإن كـان هذا الـدليل غـير معلـوم لـدينا بـالتعيين، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها:

أولا) ما روى عن أبي بكر الصــديق من أنه ســئل عن الكلالة ما معناها، فتلمس الدليل على ذلك من القرآن الكريم والسنة فلم يجد، فقال: أقول فيها برأيي، فإن يكن صــوابا فمن اللــه، وإن يكن خطأ فمــني ومن الشــيطان: الكلالة ما عــدا الوالد والوالــد، ومعلــوم أن الــرأي أصل القياس، والقياس فرع منه.

ثانيــا) ما روي عن عمر بن الخطـاب بعد ما أرسل أبا موسى الأشـعري واليـاً على البصـرة، وكتب إليه كتابا طــويلاً فيه كثــير من الحكم والأســس، جــاء فيه قوله : (اعرف الأشـباه والأمثـال وقس الأمـور برأيـك)، فهو دليل ظاهر على أمره له بالقياس.

ثالثا) ما روي عن ابن عباس من إنزاله الجد منزلة الأب في حجب الإخوة من الميراث، وتشـنيعه على زيد بن ثابت الـذي يشـرك الجد مع الاخـوة ولا يحجبهم به خلافـاً للأب، وقوله : (ألا يتقي الله زيد بن ثابت، يجعل ابن الابن ابنــاً ولا يجعل أبا الأب أبــاً)، وهو يشــير بــذلك إلى أن ابن

الابن يحجب كل من يحجب بـــالابن، ســـواء بســـواء في مذهب زيد.

فـإن قيـل: إنه إلى جـانب عمل كثـير من الصـحابة بالقيـاس ثبت عن كثـير من الصـحابة رفض القيـاس وذمة والتشــنيع على من عمل بـــه، حــتى إنه ثبت عن النــبي نفسه أنه شنع على من عمل بالقيـاس، فقد ثبت عنه أنه قال: (مازال أمر بني إسرائيل مستقيماً حـتى كـثرت فيهم أولاد الســبايا، فقاســوا ما لم يكن بما قد كــان، فضــلوا وأضلوا)، فجعل النبي قياسهم دليلاً على ضلالتهم).

كما ثبت عن عمران قال: (إياكم وأصحاب الــرأي، فــانهم أعــداء الســنة الشــريفة، أعيتهم الأحــاديث أن يحفظوها فقـالوا بـالرأي، فضـلوا وأضـلوا)، والـرأي أصل القياس. فإنه بجاب عنه بأنه ثبت عن الصحابة ذم القيــاس كما ثبت عنهم العمل به والثنــاء عليــه، بل إن كثــيراً من الذين ثبت عنهم ذمه ثبت عنهم العمل به كما تقدم، فكان لابد من التوفيق بين هـذه الدلالة وذلـك، بحمل النهي على القيـاس الفاسد القـائم على الهـوى، أو القـائم في مقابلة النصوص، وحمل العمل على القياس الصـحيح المسـتوفي للشروط.

<u>أدلة الظاهرية ومن والاهم ممن رد الاحتجــــــاج بالقياس:</u>

أ) قوله تعالى: (وَنَزَّلْنَا عَلَيْـكَ الْكِتَـابَ تِبْيَانـاً لِكُـلِّ شَـيْءٍ وَهُديً وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ) (النحـل:89)، إذ معـنى ذلك أن الأحكام كلها مسـتفادة من الكتـاب موجـودة فيـه، فلا حاجة إلى غـيره، والقيــاس إنما هو إثبــات لأحكــام لم توجد في الكتاب، فكان غير محتاج إليه لذلك.

ولكن يجاب على هذا بأن القرآن الكـريم تبيـان لكل شيء أي بمعناه ولفظه لا بلفظه فقـط، لأن التبيـان يتعلق بكليهمـــا، والثـــابت بالقيـــاس داخل في معـــنى النص من الأصــل، إذ القيــاس مظهر للحكم لا منشئ له من جديـــد، فيكــون القيــاس على ذلك دالاً على حكم المقيس بطريق التبيـــان، وعلى ذلك يكـــون حكم الله تعـــالى في المقيس عليه موجوداً في الكتاب لفظاً، وحكمه تعالى في المقيس موجود معنى، وفي ذلك تعظيم لكتاب الله وعمل به لفظاً ومعنى، وهو لاشك أولى من العمل باللفظ وإهمال المعنى كما يفعل أهل الظاهر ومن والاهم، وبــذلك يســقط دليلهم من أصله، وينقلب النص على هذا التوجيه عليهم لا لهم.

ب) تشــنيعه ﷺ على بــني إســرائيل لقياســهم ما لم يكن على ما كــان، وقد تقــدم هــذا الــدليل في معــرض تعليل دليل الجمهور، وبينا الرد الكافي عليه.

ج) لا حاجة إلى القيـــاس أصلا، ولكن إن كـــان في الكتــاب أو الســنة الشــريفة أو إجمــاع رجعنا إليــه، وإلا تمسكنا بحكم البراءة الأصلية، فإنه ممكن، وقد دعانا إلى التمسك به الله ســـبحانه وتعـــالى حيث قـــال في كتابه العزيز: (قُلْ لا أَجِـدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمـاً عَلَى طَـاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلا أَنْ يَكُـونَ مَيْتَـةً أَوْ دَمـاً مَسْـفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيـرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَـاغٍ وَلا عَـادٍ فَـإِنَّ رَبَّكَ غَفُـورٌ رَحِيمٌ) (الأنعـام:145)، فـإن الله سبحانه وتعالى اعتـبر في هـذه الآية أن كل ما لم يـذكر له حكم في الشــريعة بأنه محــرم لا يمكن اعتبــاره محرمــاً، فيبقى على حكم الإباحة والبراءة الأصلية.

ولكن يجـاب عن ذلك بـأن العمل على إثبـات حكم الإباحة فيما لا دليل عليه عمل بلا دليـــل، والآية الكريمة لا تـــدل

عليــه، لأن إباحة الله ســبحانه وتعــالى ما عــدا ما ذكر من أنواع المحرمات لم يكن لعـدم وجـود دليل على تحريمهـا، ولكنه مستند إلى دليل آخر هو قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَــوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُـلِّ شَـيْءٍ عَلِيمٌ) (البقـرة:29)، فـإن هـذه الآية هي دليل الإباحــة، وليس حكم الــبراءة الأصــلية دليلها.

د ـ) الحكم حق الشارع، وهو قادر على البيــان القطعي، فلا حاجة إلى إثبات الحكم بالدليل الظني وهو القيــاس، إذ القياس دليل ظـني عند الجمهـور، ثم هو تصـرف فيما هو من حق الله تعالى، لقوله سبحانه وتعــالى: (قُـلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَـةٍ مِنْ رَبِّي وَكَـذَّبْتُمْ بِـهِ مَا عِنْـدِي مَا تَسْـتَعْجِلُونَ بِـهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَـقَّ وَهُـوَ خَيْـرُ الْفَاصِـلِينَ) (الأنعـام: 57)، فكان ممنوعاً لذلك.

ولكن يجــــاب عن ذلك بــــأن الظن كــــاف في حق العمل، وهو أيضاً تصرف في حق الله تعالى، ولكن بإذنـه، فلم يكن ممنوعاً.

هــ) إن أحكـام الله تعـالى لا مـدخل للعقل في إدراك معناهــا، وإلا فما هي العلة في جعل صــلاة الظهر أربعــاً، والمغرب ثلاثا، والعشاء أربعاً، وما معنى فرضه علينا صيام رمضان دون غيره من الشهور ... ، وما كـان كـذلك شـأنه امتنع القياس عليه.

ويجـاب عن ذلك بـأن مـالا يمكن للعقل أن يدركه لا نقول فيه بصحة القياس مثلكم، ولكن لا نسلم بـأن أحكـام الله تعالى كلها كذلك، بل بعضـها معقـول المعـنى وبعضـها غير معقول المعنى، ونحن نقول بالقياس في القسم الأول دون القسم الثاني، فلم يبق محل للاعتراض علينا بذلك.

أركان القياس وشروطه:

يتضح من تعريف القياس السابق أن له أركانا أربعة يقوم بها ويتألف منها، وهـذه الأركـان الأربعة هي: المقيس ويسـمى الفـرع، والمقيس عليه ويسـمى الأصـل، والحكم وهو المـــراد تعديته من الأصل إلى الفـــرع، ثم العلة وهي الجامعة بين الأصل والفرع، وأكـثر الأصـوليين على الـدمج بين الركـنين الثـاني والثـالث في ركن واحد يسـمونه حكم الأصل وهو ما سوف نسير عليه في بياننا لشروط الأركان.

ولكل ركن من هـذه الأركـان شـروط خاصة به لابد من توافرها فيه لصحة القياس، فإذا فـات واحد منها بطل القياس ولم يثبت حجة شرعية آنئذ.

وهذه الشروط هــي:

أ) شـروط حكم الأصل: حكم الأصل هو الأثر الشـرعي الثابت في مسألة يـراد قيـاس غيرها عليهـا، ولحكم الأصل سبعة شروط هي:

1- أن يكون حكما شـرعياً، لأن القيـاس الشـرعي إنما يختص به، ولا علاقة له بالقياسات العقلية أو اللغويـة، والحكم الشرعي ما كان نصاً شرعياً.

2- أن يكـــون ثابتـــاً بنص من الكتـــاب أو الســـنة الشريفة أو الإجماع لا غير، فإذا كان ثابتاً بالقيـاس، امتنع القياس عليه، لأن العلة الجامعة بين هذا الفرع وأصـله إن كـانت هي نفسـها الجامعة بين ذلك الأصل وأصـله، كـان القياس على هذا الأصل عبثاً، إذ عندها يمكن القياس على الأصل الأول، مثل ذلك قياس البيرة عل النبيذ في الحرمة بجامع الإسـكار في كـل، مع العلم بـأن النبيذ ثبتت حرمته قياساً على الخمرة لعلة الإسكار في كل أيضاً، ففي هذه

الحـال يكـون قيـاس البـيرة على النبيذ عبثا لا حاجة إليـه، لأنه يمكن قياس البيرة على الخمرة مباشرة لاتحاد العلة، وهي الإسكار في كل.

وإن كـانت العلة في القيـاس الثـاني غـير العلة في القياس الأول، كان القياس الثاني بـاطلاً، كقيـاس وجـوب النية في الوضوء على وجوبها في التيمم، بجامع الطهـارة في كـل، مع العلم بـأن النية في الـتيمم ثبتت قياسا على الصلاة، بجامع العبادة في كل، فهو باطـل، لاختلاف العلة بين القياسين، مما يتعذر معه قياس الوضوء على الصــلاة مباشرة، لاختلاف العلة بينهما.

3- أن يكــون دليل حكم الأصل غــير شــامل لحكم الفرع، فلو كان شاملا له لكان القياس عبثاً لا حاجة إليــه، لأن حكم الفــرع هنا مـأخوذ من النص مباشــرة، فلا حاجة إلى القياس معـه، لأن القيـاس إنما يحتـاج إليه عند غيـاب النص، فلا حاجة إليه معــــه، مثاله قيــــاس البنــــات على الـذكور في حق أمر الآبـاء لهم بالصـلاة وهم أبنـاء سـبع، وضـربهم عليها وهم أبنـاء عشـر، لأن أمر الـذكور بها ثبت بقــول النــبي ﷺ: (مــروا أولادكم بالصــلاة وهم أبنــاء ســبع واضــــربوهم عليها وهم أبنــــاء عشر وفرقــــوا بينهم في المضـاجع)رواه أبو داود، فـإن هـذا القيـاس عبث لا حاجة إليه لأن أمر البنـات ثـابت بنص الحـديث نفسـه، لأن الولد يشــمل كلا من الــذكر والأنــثى على حد ســواء، والعبث ممنوع في الشريعة، فكان القياس باطلا لذلك.

4- أن لا يكـون معـدولا به عن سـنن القيـاس، وهو يشمل حالتين هما:

أ - **الحالة الأولى**: أن يكون حكم الأصل تعبديا غير معقول المعنى، كعـدد الركعـات، وأيـام الصـوم، ومقـادير

الكفارات، وغيرها مما لا يستطيع العقل إدراك علته، فـإن هذه الأحكام لا يصح القياس عليها، لأن من شـروط صـحة القيــاس فهم العلــة، وهــذه نعجز عن فهمهــا، فلا يصح القياس لذلك، وهـذا محل إجمـاع الفقهـاء الـذين يقولـون بالقياس.

ب - **الحالة الثانية**: أن يكــون حكم الأصل معقــول المعنى واضح العلة، ولكنه جاء استثناء من القواعد العامة في الشــريعة الإســلامية، لنص خــاص بــه، مثل تضــمين الأجير المشترك ما ضاع منه بغير تقصير، فإنه جاء مخالفا للقواعد العامة التي تقضي بعدم التضـمين، لأنه أجـير في الصناعة وليس أجيرا في الحفـظ، فكـان حاله في الحفظ كحال الوديع، وهو غير ضامن بالإجماع إذا لم يكن بتقصـير منه، فكذلك هذا، ولكن هذا التضمين في الأجير المشترك ثبت بأدلة أخــرى أخرجته عن حكم هـذه القواعد العامــة، منها فتوى علي وقضاؤه بالتضمين، وغير ذلك. ومن ذلك كل الأحكام الـتي ثبتت بطريق الاستحســان عند الحنفيــة، لأنها تثبت على خلاف القياس، وقد وضع الأصوليون لـذلك قاعـدة، هي: (ما جـاء على خلاف القيـاس فغـيره عليه لا يقــاس)، ولكن هــذه الحالة ليست متفقا على حكمها عند الجميــــع، بل هي محل اختلاف بين الفقهـــــاء، فمنهم من تمسك بها على إطلاقها، ومنهم من قيدها بشروط خاصة، على النحو التالي:

أ - مذهب جمهور الحنفية وبعض الشافعية وبعض المالكية:

إن ما جاء مستثنى من القواعد العامة في الشــريعة لا يجوز القياس عليه بحال، من غير قيد أو شــرط، ولـذلك

لم يقس الأجــير الخــاص على الأجــير المشــترك في حق التضمين، لأن حكم الضمان في الأجير المشترك جـاء على خلاف القياس.

ب - مذهب الكرخي من الحنفية:

وهو عـدم جـواز القيـاس على ما جـاء مسـتثنى من القواعد العامة إلا في ثلاثة أحوال فقط، فإنه يجوز القياس عليه فيها، وهي:

أولا: أن ينص الشــارع على علة حكم الأصل نصــا، فــإن النص هنا إيذان من الشارع بالقياس عليه.

ثانيــا: أن يقــوم الإجمــاع على أن هــذا الحكم معقــول المعنى، فإنه يصح القياس عليه إذ ذاك ولو كـان مسـتثنى من الأصول العامة.

ثالثــا: أن يوافق هــذا الاســتثناء أحد القواعد العامة في الشـريعة غـير الـتي خالفهـا، أي أن يكـون جاريا على غـير سنن القياس بالنسبة لبعض القواعد، وعلى سنن القيـاس بالنسبة للبعض الآخر، فإنه يصح القياس عليه لـذلك، ومن ذلك كل الأحكام الثابتة بطريق استحسـان القيـاس الخفي عند الحنفية.

ج - مذهب جمهور الشافعية وبعض الحنفية:

وهو عـدم صـحة القيـاس على ما جـاء مسـتثنى من القواعد العامــة، إلا إذا كــان حكما معقــول المعــنى واضح العلة، فإنه يجوز القياس عليه آنذاك.

1 - أن لا يكون حكم الفـرع ثابتا بـدليل سـابق على حكم الأصل من الناحية التاريخية، لأن ذلك معناه جعل حكم الفــرع ثابتا قبل ورود الــدليل عليــه، وهو باطــل، لأن

الحكم أثر الـــدليل، ولا يمكن أن يثبت قبلـــه، مثالـــه، قياس الوضوء على التيمم في حق وجـوب النيـة، فإنه باطل، لأن الوضوء شرع قبل الـتيمم، فلم يصح قياسه عليه.

2 - أن لا يكون حكم الأصل خاصا به بدليل اقتضى هذه الخصوصـــية، فـــإن كـــان هنالك دليل على هـــذه الخصوصية فإنه يمتنع القياس، لأن الخصوصية تنافيه، ومن أمثلة ما ثبتت خصوصـــيته إقامة شـــهادة خزيمة وحده مقام شهادة رجلين اثنين، أخـذا من قـول النـبي : (من شهد له خزيمة فحسـبه)، فإنه خـاص بخزيمة فلا يتعداه إلى غيره، وإن وجـدت فيه العلة وهي كـثرة الفطنة وشدة الوثوق به، ودليل الخصوصـية هنا إطلاق النبي وقولـه: (شـاهداك أو يمينـه)، وعـدم قبوله في حياته إلا شهادة رجلين أو رجل وامـرأتين، فكـان ذلك دليلا على خصوصـــــــية خزيمة ، ومن ذلك أيضا كل خصوصيات النـبي من تزوجه بـأكثر من أربع زوجـات وغيره، فإنه لا يقاس عليه غيره بحال.

شروط الفرع:

الفـــرع هنا هو المســألة المـــراد إلحاقها بغيرها في الحكم لعلة جامعة بينهما.

وللفـــرع ثلاثة شـــروط ينبغي توافرها فيه لصـــحة القياس، وهي:

1- قيام علة حكم الأصل في الفـرع، لأن القيـاس إنما هو تعديه الحكم من الأصل إلى الفـرع لاشـتراكهما في العلـة، فلا بد إذن من توافرها فيهما معـــا، كقيـــاس النبيذ على الخمر، فـإن العلة في الأصل هي الإسـكار وهي قائمة في

الفرع أيضا، أما قياس المـاء على الخمر فممتنع لأن العلة في الخمر هي الإسـكار وهي غـير موجـودة في المـاء، فلا يصح القيـاس لـذلك، وهـذا الشـرط مفهـوم من معـنى القياس.

2- أن يساوي الفرع الأصل في علة حكمه بأن تكون العلة في الفرع مسـاوية لها في الأصـل، فـإذا كـانت أنقص منها في الفرع لم يصح القيـاس، أما إذا كـانت أكـبر منها فيـه، فإنه يصح ويكون ذلك من باب أولى، وهذا الشرط مفهوم من التعريف نفســه، إذ هو كما تقــدم: (مســاواة الفــرع الأصل في علة حكمــه)، والمســاواة تشــمل التعــادل كما تشمل ما كانت العلة فيه في الفرع أكد منها في الأصل.

3- أن لا يكــون في الفــرع نص خــاص يــدل على مخالفته القياس، فلو كـان كـذلك كـان النص أولى بالاسـتناد إليـه، والقيـاس في معارضـته باطـل، مثـال ذلك شـهادة خزيمة المتقدمة، فإنه لا يجوز في هذه الحـال قيـاس خزيمة على سائر الناس، وبالتالي عدم الاكتفاء بشـهادته وحـده مثلهم، بل لا بد من إعمــال النص الخــاص الــذي جــاء بــه، وهو الحديث الشريف المتقدم، وصرف النظر عن القياس، لأنه باطل في مواجهة النص، وهذا الشــرط تقـدم الكلام عليه في شروط الأصل.

شروط العلــة:

اختلف الفقهاء في تعريف العلة، فـذهب البعض إلى أنهـا: (الوصف المعـرِّف للحكم تحصـيلا للمصـلحة)، وذهب آخرون إلى أنها: (الوصف المؤثر في تشريع الحكم)، وهذا اختلاف واسع لا محل لتفصيله هنـا، بل المهم هنا هو بيـان

أن العلة هي الوصف أو المعـنى الـذي شـرع الحكم عنـده تحقيقا للمصلحة، سواء كان هذا الوصف مؤثِّرا أو معرِّفا.

وللعلة شـــروط ثلاثة لابد من توافرها فيها لتصـــلح لتعددية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهي:

1- أن يدور الحكم معها في كل الأحوال، ولا يتخلى عنها في بعض الأحـــوال، كقيـــاس النبيذ على الخمر في التحريم، فإن العلة هي الإسكار، وهي موجودة في الخمرة مع النبيذ في كل أحوالهمـا، ولـذلك كـان القيـاس صـحيحا، فإذا تخلف عنها الحكم في بعض الصور كان القياس باطلا، مثاله مسألة الرجم، فإنه معلل بالزنا، ولكن الزنا لا يصلح علة للقيـاس، لأن حكمه وهو الـرجم يتخلف عنه في بعض الصـور، منها زنا غـير المحصـن، فإنه لا يـرجم، ولـذلك لا يقاس عليه غيره.

وينبغي أن يتنبه هنا إلى أن ما أخـــــــرج عن الحكم بدليل خـاص لا يضر في عـدم الـدوران هـذا، مثل اسـتثناء شهادة خزيمة من اشتراط التعدد في الشهود، فإنه لا يؤثر في صحة العلة، وتبقى معه صـالحة للنقل فيما عـدا حـدود المستثنى.

2- أن تكـــون العلة مطـــردة منعكسة مع حكمها، بحيث يلزم من وجودها وجـوده ومن عـدمها عدمه في كل الحـالات، أي أن تكـون سـببا لـه، وإلا لم يصح النقل بهـا، ومثال العلة غير المنعكسة المشـقة المطلقة في السـفر، فإنها علة لقصر الصـــلاة، وإباحة الفطـــر، ولكنها غـــير منعكسة، بدليل أن المسـافر مـدة القصر له أن يقصر وأن يفطر ولو لم يشق الصوم أو الصلاة عليه، فكـان انعـدامها غـير مـؤثر في زوال الحكم المـترتب عليهـا، ولـذلك عـدل عنها إلى ما هو مظنة لهـا، فـأقيم مقامهـا، فجعل السـفر

مدة معينة قائما مقـام المشـقة الفعلية في وجـوب القصر وإباحة الفطر وغير ذلك.

3- أن تكون ظاهرة منضبطة: فـإذا كـانت العلة خفية لم يجز النقل بهـا، مثل الإرادة الباطنة في العقـود، فـإن المـدار عليها في الصـحة والفسـاد، ولكن لخفائها ألغيت وأنيط تصـحيح العقـود وإبطالها بما هو مظنة لهـا، وهو الإيجـاب والقبـول، وكـذلك إذا كـانت ظـاهرة ولكنها غـير منضبطة، مثل المشقة في السفر، فإنها غـير منضـبطة، إذ تختلف بـاختلاف الأشـخاص واختلاف الظـروف والقـرائن، ولـذلك ألغيت وأنيط الحكم بما هو مظنة لهـا، وهو السـفر مدة معينة كما تقدم.

<u>مراحل طرق إثبات العلة:</u>

نحتاج في إثبات العلة وجعلها صـالحة لتعددية الحكم إلى دراسة نقاط ثلاث، هي:

1- **معرفة علة حكم الأصل**، والوقـوف عليها من بين الأوصاف التي تحيط بها،، مثل الخمرة فإن لها أوصـافا كثـيرة، منها أنها مـائع، ومنها أنها ملونـة، ومنها أنها مسكرة، ومنها أنها لاذعة الطعم، .. فأي هذه الأوصاف هو علة التحـريم، وهـذا البحث عن العلة في حكم الأصل ودليله يسمى **تنقيح المناط**.

2- **معرفة مدى توفر العلة الثابتة في الأصل في الفـرع**، وهل هي موجـودة فيه أملا،، وهل هي فيه مساوية لها في الأصل أم لا. وهـذا ما يسـمى **بتحقيق المناط**.

3- **معرفة العلة من النص الـذي لم يتعـرض لها بالعبـارة أو الإشـارة**، كتحـريم الخمـرة فإنه جـاء

مجــردا من العلة الكامنة وراء التحــريم، وإنما عــرفت العلة هنا بطريق الاجتهــاد، وهــذا ما يســمى **بتخــريج المناط**.

والمناط هنا هو العلة نفسها، فإن لها أسـماء كثـيرة، منها: العلة والمناط والمعنى وغيرهـا، وإنما سـميت به لأن الحكم مناط بها أي مرتبط بها.

وللعلمــاء في كل من تحقيق المنــاط أو تخريجه أو تحقيقه دراسات واختلافات وشروط وطرق متعددة يطول شرحها، ولـذلك نصـرف النظر عن تفصـيلها هنـا، ونكتفي بالإحالة إليها في كتب الأصول المطولة.

حكم القيــاس ومرتبته من الكتــاب والســنة والإجماع:

القياس دليل ظني وليس دليلا قطعيا خلافا لنصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة المتـواترة والإجمـاع، فإنها -كما تقدم- مصادر قطعية، ولذلك فـإن القيـاس يـأتي في المرتبة الثالثة من الأدلة بعد نصــوص القــرآن الكــريم والسنة التي هي الأولى، ثم الإجمـاع الـذي هو في المرتبة الثانية، فإذا تعارض القياس مع النص قدم النص عليه، وإذا تعارض مع الإجمـاع قـدم الإجمـاع عليه أيضـا، لأنها قطعية وهو ظني.

هــذا وقد يســاوي القيــاس خــبر الآحــاد لأنه ظــني الثبوت، فيكـون مثل القيـاس، ولكن لا بد من الانتبـاه إلى أن هذا محدود في حالات معينة مختلف عليها بين الفقهاء، وليس قاعــدة عامــة، إذ القاعــدة العامة تقــديم النصــوص على القيــاس، ولــذلك نصــوا على أن النصــوص العامة

مقدمة على القيـــاس ولو دخلها التخصـــيص، مع أنها ظنية مثله.

المصادر المختلف فيها:

المصـــــادر المختلف فيها هي المصـــــادر التبعية كما أطلقنا عليها في أول بـــاب المصـــادر، وهي عديـــدة اختلف الفقهــاء على صـحة الأخذ بهـــا، فمنهم من أخذ بها جميعــاً، ومنهم من أخذ ببعضها دون البعض الآخر.

ولـــذلك فإننا ســـوف نعمد إلى استعراضـــها، وبيـــان تعريف كل منها وكنهه ومـــدى احتجـــاج الفقهـــاء بـــه، دون استعراض لتفصيلاتها وشروطها:

الاستحسان:

تعريفه: الاستحســـان في اللغة عد الشـــيء حســـناً، وفي الاصــطلاح اختلف العلمــاء في تعريفه اختلافــاً كبـيراً، وقد عرفه صــاحب التوضـيح بعد ما ذكر الاختلاف فيـــه، فقـــال: (والصــــحيح أنه دليل يقع في مقابلة القيـــاس الجلـــــي). والمعـنى المـــراد من ذلك هو العـــدول بالمســـألة عن حكم نظائرها لـــدليل أدق اقتضى هـــذا العـــدول، أي هو تـــرك القياس الظاهر لدليل اقتضى هذا الترك.

هـــذا هو الاستحســـــان عند عامة الحنفيــــة، وذهب بعضهم إلى تخصيصه في صور محـــدودة، فقـــالوا: هو تـــرك القياس الجلي لقياس خفي، وبذلك خصوه بصورة واحـــدة من صـــور الاستحســـــان بحسب الإطلاق الأول، وهي حالة العدول عن القياس الجلي لـــدليل أدق هو القيـــاس الخفي، دون غـــيره من الأدلة الأخـــرى، كنصـــوص الكتـــاب والســـنة والإجماع،والضرورة وغيرها.

أنواع الاستحسان:

للاستحسـان عند عامة الحنفية أنـواع عـدة بحسب اختلاف أنواع الدليل الـذي تـرك القيـاس الجلي من أجلـه، خلافاً لبعضهم الذي قيده في حالة واحدة فقط كما تقـدم، وهذه الأنواع هـي:

أ - استحسان النص: وهي الأحكـام الـتي عـدل فيها عن القيـاس الجلي إلى نص خـاص جـاء به الكتـاب العزيز أو السنة الشريفة المطهرة، مثـال ذلك عقد السـلم، فإنه في القيـاس باطـل، لأن القواعد العامة في الشـريعة تبطل العقد على المعـدوم، والسـلم عقد على معـدوم، ولكن جاءت السـنة الشـريفة بنصـوص خاصة في تصـحيحه، منها قـول بعض الصـحابة: (منع رسـول الله بيع ما ليس عند الإنسان، ورخص في السلم)، فإنه دليل على الاسـتثناء من القواعد العامة.

ومنها شـهادة خزيمة كما مـر، فإنها مسـتثناة من القواعد العامة بنصوص السنة الشريفة.

ب) استحسـان الإجمـاع: وهو الأحكـام الـتي أثبت الإجماع شـرعيتها خلافـاً للقواعد العامة في الشـريعة، من ذلـك: عقد الاستصـناع، فإنه باطل حسب القواعد العامـة، لأنه عقـدان في عقـد، وهو ممنـوع، ولأنه بيع ما ليس عند الإنسـان، وهو باطـل. ولكن الإجمـاع انعقد على جـوازه، فكان مباحاً استحساناً لذلك.

ج) استحسـان الضـرورة: وهو الأحكـام الـتي شـرعت على خلاف القواعد العامة للضرورة، فإن الضرورات تبيح المحظـورات، ومن أمثـال ذلـك، الأجـير المشـترك -كما تقـدم-، فـإن الأصل فيه عـدم التضـمين في حالة هلاك

الشيء في يده بدون تقصـير منـه، إلا أن الضـرورة قضت بتضـــمينه، وهي حاجة النـــاس الملحة إلى تـــرك ثيـــابهم وممتلكاتهم بين يديـه، فلـولا التضـمين لتهـاون في حفظها وأدى ذلك إلى تلفها وضـياعها، فكـان التضـمين هنا محتاجا إليه ضـرورة، ، فعـدل فيه عن القيـاس لـذلك، وينبغي أن يتنبه هنا إلى أن للحاجيـــات حكم الضـــروريات في حق العدول عن القياس.

د) استحسان القياس الخفي: وهو النوع الـذي اقتصر عليه بعض الحنفية -كما تقـدم-، وذلك بـأن يعـدل عن القيـاس الجلي إلى قياس خفي أولى منه بالأخذ والعمل، والقياس الجلي هو القيـاس الـذي تظهر علته للمجتهد لأول نظـرة، وأما القياس الخفي فهو القياس الـذي لا يسـتطيع المجتهد تـبين علته إلا بعد تـدقيق نظر وسـبر عميـق، ومثـال ذلك سـؤر سـباع الطـير، فـإن القيـاس الجلي يقتضي إلحاقه بسباع البهائم، بجامع نجاسة اللعاب في كل، فيكون نجسا، فـإن نجاسة اللعـاب علة واضـحة لتنجيس السـؤر، ولكن القياس الخفي الذي يظهر بعد النظر والتدقيق يقتضـينا أن نحلق سـؤر سـباع الطـير بسـؤر الآدمي لا بسـؤر سـباع البهـائم، فنحكم بطهارتـه، وذلك لأن المعـنى في طهـارة بسؤر الآدمي هو عدم تماس لعاب نجس منه بالماء، وذلك لطهارة لعابه، وهو موجود في سباع الطـير إذ هي تشـرب بمناقيرها ومناقيرها طاهرة، فحصل فيها عدم تماس لعاب نجس بالمـــاء كما حصل للآدمي، ولا يضر حصـــوله في الآدمي لطهارة لعابه وحصوله في سباع الطير لعدم تماس لعابها مع الماء، فكان إلحاق سـؤرها بسـؤر الآدمي أولى، وهو قياس خفي.

حجية الاستحسان ومذاهب الفقهاء فيها:

أول من أوضح فكــرة الاستحســان وقــال بها هم الحنفية.

أما المالكية والحنابلة فلم يقولــوا بها تحت هــذا الاسم الخـاص بــه، وإن كـانوا يعملـون به في تفريعـاتهم للأحكام تحت أسماء متعددة كما سيأتي.

وأما الشــافعية فقد رفضــوا الأخذ بــه، واعتــبروه خروجا على أحكام الشريعة، حـتى إن الشـافعي ثبت عنه قوله: (من استحسن فقد شرع).

ولكن تدبر هــذا الاختلاف والتحقيق فيه كفيل بإزاحة الســتار عن حقيقتــه، وإذ ذاك يتبــدى لنا أنه لا خلاف بين الحنفية والشافعية في حجية الاستحسان في حقيقة الأمر، وأن الاختلاف بينهما لفظي فقط،.

ذلك أن الاستحســان إن كـان معنـاه تـرك القواعد العامة في الشـريعة للهـوى فهو مـردود عنـدهما من غـير خلاف، وإن كان معناه ترك القواعد العامة لنصوص القرآن الكـريم و السـنة الشـريفة والإجمـاع فـذلك محط اتفـاق بينهم، كيفما ســمي ذلــك، فالحنفية يســمونه استحســان النصوص أو استحسان الإجماع، والشـافعية يسـمونه قرآنا أو سنة أو إجماعا دون إضافة لفظ الاستحسان إليه.

وإن كـــان تركا للقواعد العامة من أجل الضـــرورة، فهذا مسلم أيضا عندهما، لأن الضرورات تبيح المحظورات بالاتفاق.

وإن كان تركا للقياس الجلي لقياس خفي أدق منــه، فهو محل اتفاق أيضا، لأنه ترك قيـاس مرجـوح إلى قيـاس راجح، فليس فيه خروج على القياس.

وبــذلك نســتطيع أن نقــول إن الاستحســان بــالقيود والشروط السابقة محل اتفاق بين المجتهدين على حجيته، وإن كــانوا اختلفــوا في تســميته، فــإن ذلك اصــطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح.

حكم الاستحسان ومرتبته بين مصادر التشريع:

الاستحسان يختلف حكمه بــاختلاف دليله الــذي ثبت به، فإن كــان نصا من القــرآن الكــريم أو الســنة الشــريفة اعتــبر حكمه بحكم ذلك النص ثبوتا ودلالــة، وإن كــان دليله الإجماع فحكمه حكم الإجماع، وهو قطعي إذا ثبت الإجماع بطريق متواتر، وإلا فظني، وإن كــان \ليله القيــاس الخفي أو الضــرورة، كــان ظنيا لظنية القيــاس والضــرورة، وعلى ذلك الاعتبار تكون مرتبته بين الأدلة الأخــرى بحسب مرتبة الدليل الذي يثبت به على النحو المتقدم.

الاستصحاب، أو استصحاب الحال:

تعريفــه:

الاستصحاب في اللغة، من الصــحبة وهي الملازمــة، واستصــحاب الحــال هو التمسك بما كــان ثابتــا، وهو في اصــطلاح الأصــوليين: (الحكم ببقــاء أمر كــان في الزمــان الأول ولم يظن عدمــه)، وهو يعــني أن الحكم الــذي جــاء الــدليل بإثباته يبقى مســتمرا حــتى يظن ورود ما ينافيــه، مثــال ذلــك: لو توضأ إنســان ثم شك بعد ذلك في أنه هل انتقض وضوؤه أم لا، فإنه على وضوئه، بدليل استصــحاب الحــال، لأن الحكم الأول أنه متوضــئ، ولم يثبت ما يصــلح ناقضا لهـــذا الوضـــوء بطريق الظن أو غلبة الظن، فيبقى

الحكم السـابق وهو قيـام الطهـارة سـاري المفعـول، لأن الوضـوء الأول كـان يقينـا، فلا يقطع بالشـك، أما الظن أو غلبة الظن فإنه يقطع به حكم اليقين في الأمـور العمليـة، ومنها هـذا، ولو حـدث العكس، وهو أنه نقض وضـوءه ثم شك في أنه هل توضأ ثانية أم لا، فــإن الحكم أن طهارته منتقضة، بدليل استصحاب الحال كما تقدم.

حجيته ومذاهب الفقهاء فيه:

اختلف الفقهاء في الاحتجاج بالاستصـحاب واعتبـاره مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي على مذاهب عديدة، وهي:

1- **مــذهب جمهــور الحنفيــة:** فقد ذهبــوا إلى أن الاستصحاب لا يصـلح دليلا لإثبـات الأحكـام، ولكنه دليل صالح لنفيها أو دفعها فقط.
2- **مـذهب جمهـور الشـافعية، والحنبليـة، وبعض الحنفية**: وهؤلاء اعتبروا الاستصـحاب حجة في الـدفع وفي الإثبات مطلقا، ما دام لم يعارضه دليل آخر.

ج- مــــذهب بعض الشــــافعية والحنفية: وهو أن الاستصحاب ليس بحجة في الإثبات ولا في الدفع مطلقا.

د- مذهب بعض الحنفية: وهو أن الاستصحاب حجة في الإثبات لا في الدفع، والمراد بالإثبات هنا إثبــات الحكم من الناحية الإيجابيـة، أي إثبـات وجـوده، والمـراد بالـدفع هو إثبات نفي الحكم وانعدامه أو زواله.

ويتضح ذلك من المثـال الآتي: رجل بــاع لآخر داره، فطالب الشفيع بها، وادعى أنه ملكها بحق الشفعة، فـأنكر البائع أن الدار ملك الشفيع بحق الشفعة.

فعند الشافعية: الدار للشفيع من غير بينة على ملكه إياها، لأن الملك يثبت بالبيع، والبائع لا ينكره، واستصحاب الحال يدل له في استمرار ملكيته لها ما دام لم يثبت ما ينزع هذه الملكية عنه بعد ثبوتها، فتعتبر ثابتة له بدليل استصحاب الحال، فلا يكلف بإثباتها بالبينة ثانية، وعند الحنفية عليه البينة، لأن دليل استصحاب الحال هذا غير معتبر في الإثبات عندهم، فاحتجاج الشفيع إلى البينة في إثبات حقه.

<u>أدلة كل من المثبتين والنافين للاحتجاج باستصحاب الحال:</u>

1- **أدلة المثبتين**: استدل المثبتون لحجية هذا الدليل في حالتي الإثبات والدفع بأدلة منها:

1- أن إثباته أمر ضروري يقضي به العقل، فإن ما تحقق وجوده أو عدمه في زمان ما لقيام الدليل عليه ولم يثبت دليل معارض له مما يظن أو يغلب على الظن معه أنه يلغيه يعتبر لزوم بقائه أمر ضروري عقلا، والظن يصلح دليلا في الأحكام العملية، فيكون الاستصحاب دليلا صحيحا لذلك.

2- أن الإجماع منعقد على وجوب العمل بالاستصحاب ضمنا، بدليل الإجماع على بقاء شريعة محمد ﷺ، وبقاء الشرائع السابقة إلى حين ظهور النبي ﷺ، وإن ذلك محل اتفاق، وليس له دليل إلا استصحاب الحال، فكن الاستصحاب دليلا صحيحا لذلك.

3- أن الإجماع منعقد على الأخذ بالاستصحاب في كثير من فروع الشريعة الإسلامية، منها الحكم ببقاء الوضوء كما جاء في المثال السابق ما دام المتوضأ لم يظن نقضه،

، وكــذلك بقــاء الحــدث فيما لو لم يظن المحــدث أنه توضأ، وفـروع كثـيرة مثلـه، فيكـون ذلك إجماعا على اعتبار الاستصـحاب والأخذ بـه، والإجمـاع حجة قاطعـة، فيكون الاستصحاب حجة لذلك.

2- أدلة النافيــن:

واســتدل النـافون لحجية الاستصـحاب في الإثبـات دون الدفع بأدلــة منها:

1 – يرد على احتجاج الشافعية ببقاء الشـرائع بـأن بقاءها لم يكن بالاستصـحاب، ولكن بقيـام الأحـاديث الكثـيرة على أنها باقية ما لم تنسخ، فكان بقاؤها لـذلك الـدليل لا للاستصــحاب. وكــذلك شــريعة ســيدنا عيسى عليه الســلام وغــيره، فهي باقية قبل بعثة محمد ﷺ لتــواتر العمل بها لا للاستصحاب.

2- يـــرد على الاحتجـــاج بالإجمـــاع على الاســـتدلال بالاستصــحاب في كثــير من الفــروع، كثبــوت الطهــارة والحدث وغيرها على النحو المتقدم، بأن الدليل هناك ليس للاستصــحاب، ولكنه وضع الشـــارع الحكيم الـــذي قضى باســتمرارها ما لم يظهر المنــاقض، فكــان دليل بقائها هو تحقق هـذه الأفعـال مع عـدم ظهـور المنـاقض لهـا، وليس الاستصحاب.

4- ويرد على الـدليل الأول للشـافعية وهو الـدليل العقلي، بــأن الــدليل المــوجب للحكم لا يــدل على بقــاء ذلك الحكم، وذلك لضرورة أن البقاء غير الوجود، لأن البقاء هو اسـتمرار الوجـود بعد الحـدوث، والـدليل الأول إنما دل على الوجــود فقــط، فلا يجعل دليلا على اســتمرار الوجود أيضا.

وهكذا نـرى أن الحنفية ردوا كل الأدلة الـتي اسـتند إليها الشافعية في الاحتجاج بالاستصحاب، وأسقطوها، وإذا لم يعد للاستصحاب من دليل سقط اعتبـاره ولم يجز عـده دليلا من أدلة الشـريعة الإسـلامية، لكن يـرد على الحنفية أنهم مـاداموا ردوا الاحتجـاج بالاستصـحاب مطلقـا، فلمـاذا يحتجـون به في الـدفع، فـإن رد الشـيء رد لكل أوصـافه وإسقاط له من الأصـل، مما يقتضي إسـقاط الاحتجـاج به مطلقا.

لكن الحنفية يجيبون على ذلك بأن الدفع لا يثبت في المسـألة حكمـا، وعـدم الحكم مسـتند إلى عـدم دليلـه، والأصل في العــدم الاســتمرار حــتى يظهر دليل الوجــود بحكم العقــل، فكــان ثابتا ضــرورة اســتمرار العــدم، أي ضــرورة عــدم قيــام الــدليل، فلم يكن الاستصــحاب هو الدليل المباشر في ذلك، فلا اعتراض.

مثال يوضح الخلاف وحدوده:

المفقود الذي يغيب عن أهله مدة ولا يعلم مكانه ولا تعلم حياته من موته، إذا مات أحد أقاربه الذين يرثهم أثناء غيابه. هل يرثه المفقود؟

- الشـافعية على أنه يـرث منـه، لأنه يحكم هنا باسـتمرار حياته بدليل استصحاب الحال، فيعتـبر حيـا، فيرثـه، لأن الاستصحاب حجة عندهم.
- والحنفية لا يرث عندهم، لأن الاستصحاب غـير حجة في الإثبات، فكانت حياته غـير ثابتـة، مما ينتفي معه شـرط الإرث، وهو العلم بحياة الوارث.

ثم هل يـورَث المفقـود قبل العلم بوفاتـه؟ الإجمـاع على عــدم إرثــه، أما الشــافعية فلأن حياته ثابتة بــدليل

الاستصـحاب، فلا يـورث لـذلك، وأما الحنفية فلأن شـرط الإرث العلم بوفاة المورث ولم يثبت هنا، ولأن الأصل عدم الإرث ونفيه، والاستصحاب دليل على النفي والدفع عندهم كما تقدم، لأن العدم يستمر، فلا يورث لذلك.

طبيعة الاستصحاب:

من استعراض تعريف الاستصحاب وأمثلته نتــبين أن الاستصــحاب إنما هو مـــردود إلى الأدلة الأربعة الأصـــلية، الكتــاب والســنة والإجمــاع والقيــاس، لأنه ليس إلا حكما باســتمرار ذلك الــدليل، ولــذلك اعتــبر من الأدلة التبعيــة، لارتباطه بدليل آخر وتعلقه به وليس دليلا مستقلا بذاته.

حكمه ومرتبته بين الأدلة الأخرى:

الاستصحاب عند القائلين بحجيته دليل ظني ضـعيف يـــأتي في المرتبة المتــأخرة بعد كل الأدلة الســـابقة، لأنه دليل عند فقــدان الــدليل، فلا يعتد به مع وجـــود أي دليل آخر.

الاستصلاح أو المصالح المرسلة:

التعريف:

المصـلحة في اللغة المنفعـة، وهي خلاف المفسـدة مطلقا، سواء كـان ذلك في عـرف العامة ومقصـودهم، أم في عرف الشارع ومقصوده.

وهي في الاصطلاح الشـرعي مقصـود الشـارع الحكيم من تشريع الأحكام دون غيره، فالمحافظة عليها محافظة على مقصود الشارع.

والمرسلة معناها في اللغة المطلقة من غير تقييد.

وفي الاصـطلاح الشـرعي المصـلحة المرسـلة هي المصلحة التي لم يرد فيها دليل خاص بالاعتبار أو النفي.

تحليل التعريف:

المصـــلحة المرســـلة في التعريف الشـــرعي هي مقصـود الشـارع الـذي لم يثبت بـدليل خـاص به نفي أو إثبـات، والمتتبع للأحكـام الشـرعية يعلم أن أحكـام الله سبحانه وتعالى كلها معللة بمصـالح العبـاد، لأن الله حكيم، والحكمة معناها وضع الأمـــور في مواضـــيعها وتشـــريع الأحكام وفق الحاجة إليها، فكان مقصود الشارع لذلك إنما هو عين المصـلحة الـتي يراها النـاس مصـلحة ويتعـارفون عليهـا، لا فـارق بينهما في واقع الحـال، ولكن إرادة الله سـبحانه وتعـالى قضت أن يشـرع لنا أحكاما نسـتطيع فهم علتها، فندرك بذلك معنى المصلحة القائمة فيهـا، وتسـمى هذه أحكاما معقولة المعنى، ويشرع لنا أحكاما أخرى نعجز عن إدراك معنى المصلحة فيها، وهذا لا يعـني بحـال أنها لا مصلحة فيها، فإن حكمة الله تنـافي ذلـك، ولكنه يعـني أن عقولنا تعجز عن إدراك مـواطن المصـلحة فيهـا، وتسـمى هـذه أحكاما غـير معقولة المعـنى، ومن هـذا النـوع الثـاني أكـثر الأحكـام التعبديـة، ومن النـوع الأول أكـثر أحكـام المعـاملات، وما إخفـاء الله سـبحانه وتعـالى عنا مـواطن المصلحة في مواطن العبادة إلى لتكون عبادتنا أقـرب إلى الإخلاص له وإظهـار الطاعة التامة بين يديـه، وما إظهـاره

المصلحة لنا في أكثر أحكام المعاملات إلا لتطمئن نفوسـنا وترضى بهذه الأحكام، منا منه وكرما، وليكون ذلك أسـهل على النفس في الانقياد إلى بارئها.

ننتهي من ذلك إلى أن أحكام الله تعـالى كلها معللة بمصـالح العبـاد، وأينما وجد الأمر فهو مقـرون بمصـلحة، وأينما وجد النهي فالفعل مقـرون بالمفسـدة، لا مـراء في ذلك.

وأحيانا نلحظ أن الله سـبحانه وتعـالى في بعض الأحكام يأمرنا بما يخالف المصلحة في زعمنـا، فينهانا عما يسـرنا، ويأمرنا بما لا يسـرنا، من ذلك مثلا الخمـرة، فـإن فيها مصالح كثـيرة. وفوائد عميمـة، مع أن الله تعـالى نهانا عنها نهيا باتا.

لكن تفحص الأمر كفيل بإزاحة ستار الأشـكال، ذلك أن المصـالح والمفاسد في الـدنيا أكثرها نسـبي لا قطعي، ففي كل مصـلحة مفسـدة، وفي كل مفسـدة مصـلحة، والحكم يـدار دائما على ما هو الغـالب، فالصـلاة نفسـها مصـلحة من حيث أنها تصل العبد بربـه، وتـدر عليه الأجر والثـواب، وهي مفسـدة من حيث أنها تحتـاج إلى وقت وجهـد، ولكن لما كـانت المصـلحة فيها غالبة اعتـبرت مصـلحة، وكـانت المفسـدة فيها ملغـاة شـرعا، وكـذلك الخمـرة، فـإن فيها مصـلحة، وهي ما فيها من مـواد غذائية وحرارية كثـيرة، إلا أن فيها مفسـدة أيضـا، وهي ما تسـببه من زوال للعقل ونشر للأمـراض وغـير ذلـك، فكـانت المفسـدة فيها غالبـة، فـاعتبرت مفسـدة لـذلك، وألغى ما فيها من مصـلحة شـرعا، وذلك مصـداقا لقوله تعـالى: (يَسْأَلونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُـلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِـيرٌ وَمَنَـافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا)(البقرة:219).

وعلى ذلك نرى أن المصـالح على قسـمين، مصـالح معتـــــبرة من قبل الشـــــارع، لأنها غالبة على ما فيها من مفســدة، ومصـــالح ملغية من قبل الشـــارع لما فيها من طغيان المفسدة على المصلحة.

كما أننا نرى إلى جانب هذه المصالح مصـالح أخـرى لم يـرد عن الشـارع فيها نص من اعتبـار أو إلغـاء، وهو ما يسمى بالمصالح المرسلة التي نحن بصددها.

وعلى ذلك تكون المصـالح في اعتبـار الشـارع على ثلاثة أقسام هي:

1- **المصـالح المعتـبرة** من قبل الشـارع، وتسـمى في عرف الأصوليين المناسب المعتبر.
2- **المصــالح الملغــاة** من قبل الشــارع، وتســمى في عرف الأصوليين المناسب الملغى.
3- **المصـالح المرسـلة** من قبل الشـارع دون نص على اعتبارها أو إلغائهـــا، وتســمى في عــرف الأصـــوليين المناسب المرسل.

حجية المصالح المرسلة واختلاف الفقهاء فيها:

المصالح على ثلاثة أنواع كما تقدم. فأما النوع الأول فقد اتفق الفقهاء على اعتباره لورود الـدليل الخـاص بهـذا الاعتبـار، وكـذلك النـوع الثـاني اتفقـوا على إلغائه لـورود الدليل الخاص على إلغائه، ولكنهم في النوع الثـالث الـذي لم يقم دليل خـاص من كتـاب أو سـنة أو إجمـاع أو قيـاس على اعتباره أو إلغائه أيكون معتبرا فيكـون مناطا لتشـريع

الأحكـام أم لا؟ اختلفـوا في ذلـك، وفي المسـألة تفصـيل على الوجه الآتي:

أحكام الشـريعة إما أن تكـون معقولة المعـنى أو لا، فإن كـانت غـير معقولة المعـنى كـالأمور التعبديـة، فإنها لا يمكن تشـــريع الأحكـــام لها بالقيـــاس، فكيف بالمصـــالح المرســـلة، وإما أن تكـــون معقولة المعـــنى فهـــذه محل اختلاف بين الفقهـاء على جـواز الاسـتدلال لها بالمناسب المرسل أو لا، وهم فيها على ثلاثة مذاهب هي:

1- مذهب مالك، وإمام الحرمين والغزالي من الشافعية: فإنهم ذهبوا إلى الاحتجاج بالمصـلحة المرسـلة مطلقـا، واعتبروها دليلا قائما بذاته من أدلة التشريع الإسلامي.

2- مذهب جمهور الحنفية، فإنهم ذهبـوا إلى عـدم اعتبـار المصلحة المرسـلة دليلا قائما بذاته مسـتقلا عن غـيره من أدلة التشـريع الإسـلامي، ولكنهم أدخلوها في أدلة أخرى، منها الاستحسان، فإنهم يرون صـحة استحسـان الضـــرورة، وهو تـــرك القيـــاس لمطلق الضـــرورة المخالفة لـه، والمصـلحة المرسـلة ليست إلى تشـريعا للحكم على مقتضى الضرورة التي هي المصلحة سواء خـــالفت القيـــاس أم لم تخالفـــه، وإذا كـــانوا يقـــرون الضـــرورة في مقابلة القيـــاس فهم يقرونها فيما ليس فيه قياس من باب أولى، وبـذلك يمكن اعتبـارهم ممن يأخذون بالمصالح المرسلة ضمنا.

3- الشـافعية والشـيعة وبعض الفقهـاء الآخـرين لا يـرون صحة الأخذ بالمصالح المرسلة مطلقا، خلاف المالكيـة، هـذا بالنسـبة لظـاهر كلامهم، ولكننا لو تتبعنا تفريعـات الشـافعية وتفصـيلاتهم للأحكـام لوجـدناهم يحتجـون بالمصلحة المرسلة ويسلمون بحجيتها ضمنا كالحنفية.

وبذلك يكون الجمهور ممن يأخذون بالمصالح المرسلة إن صراحة أو ضمنا، ولم يخالف في ذلك إلا القليل منهم.

<u>الأدلة:</u>

يستدل المثبتون لحجية المصلحة المرسلة على مذهبهم بأدلة، منها:

1- أن مصالح الناس متجددة متغيرة كل يوم، والحوادث لا تنتهي، ونصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة والإجماع وعلل القياس محدودة، والمحدود لا يفي بغير المحدود، فكانت المصلحة المرسلة محتاجا إليها في إثبات الأحكام التي لم يرد فيها دليل، تلبية لداعي الحاجة، فكانت مصدرا تشريعيا لذلك.

2- أنه ثبت عن الصحابة كثير من الأحكام الشرعية، وليس لها دليل إلا المصلحة المرسلة، دون اعتراض واحد منهم على ذلك، فكان ذلك إجماعا منهم على اعتبارها والاستدلال بها، من ذلك مثلا: جمع أبي بكر القرآن الكريم، فإنه ليس هنالك نص من كتاب أو سنة أو إجماع يقتضي وجوب جمعه أو يجيزه إلا المصلحة المرسلة، وكذلك استخلافه عمر بن الخطاب من بعده، ومثله أيضا تضمين علي الأجير المشترك ما هلك تحت يده بغير صنعه، وغيرها كثير.

ويستدل النافون لحجية المصلحة المرسلة بأدلة، منها:

1- أن المصدر للتشريع هو الله تعالى بأمره ونهيه، وليس في المصلحة المرسلة دليل يشهد لها بالاعتبار من قبل

الشارع، ولـذلك لا يمكن أن تكـون دليلا على حكم الله تعالى، وبالتالي ليست مصدرا للتشريع.

لكن يجـاب على هـذا الـدليل بـأن المصـلحة هـذه معتبرة من الشارع بالجملة، وإن لم يكن هنالك دليل عليها بعينهـا، وذلك في عموميـات الشـريعة، من مثل القاعـدة الفقهية الكليـة: (لا ضـرر ولا ضـرار) والقاعـدة: (الحـرج مرفـوع) وغيرها مما هو شـاهد على أن ما غلبت مصـلحته على ضرره فهو مصلحة معتبرة من قبل الشارع، وبالتـالي معتبرة من قبله تمثل حكمه تعالى.

2- إن احتجـاج المثبـتين للمصـلحة بـأن ذلك كـان ضـرورة عـدم خلو المسـألة غـير المنصـوص عليها عن الحكم باطـــل، ذلك أن حكم الله تعـــالى في كل ما لم ينص عليه هو الإباحـة، أي حكم الـبراءة الأصـلية، فلم يكن محتاجا إليهـا، فلا تكـون دليلا لـذلك، ولكن يجـاب عن ذلك بأن الحكم الثابت بالبراءة الأصـلية هو الإباحـة، أما الثـابت بالمصـلحة المرسـلة فقد يكـون الوجـوب وقد يكون التحـريم، مثل جمع القـرآن الكـريم، فإنه واجب، وحفر البـئر في الطريق العـام، فإنه حـرام، فلم يكن حكم البراءة الأصلية بمغن عنها.

وبـذلك ننتهي إلى أن الـراجح أن الحق مع جمهـور الفقهـاء في اعتبـار المصـلحة المرسـلة دليلا من أدلة الشـريعة، ولكنه ليس دليلا أصـليا بل إنه دليل تبعي، لأن الحكم الثابت بها إنما هو ثابت أصلا بالدليل الذي شـهد لها بالاعتبـار، وهو القواعد العامة الـتي جـاءت بها السـنة الشريفة أو شهد لها الكتاب الكريم بالاعتبار، كما تقدم.

مراتب المصلحة وأنواعها:

من استقصــاء المصــالح الــتي شــهدت لها عموما الشريعة بالاعتبار نراها على ثلاث مراتب، تكمل كل مرتبة منها المرتبة الأخــرى، وهي: الضــروريات، والحاجيــات، والتحسينات.

فالضـرورات، هي الأمـور والمصـالح الـتي إذا فـاتت فـوتت على الإنسـان مصـالح الـدنيا والـدين جميعـا، وهي خمس حصرا: حفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ الدين.

أما الحاجيات، فهي المصالح الـتي إذا فـاتت ألحقت بالإنسان حرجا وضيقا.

وأما التحســـــينات فهي مصـــــالح مكملة ومزينة للحاجيات والضروريات، ولا يلزم من فواتها لحـوق الحـرج، ولكن شيء من الارتباك والتعقيد في بعض المصالح.

فمن الضـروريات وجـوب القصـاص، وذلك لما فيه من حفظ النفس، ووجوب الجهاد لما فيه من حفظ الدين والمـال، وتحـريم الخمر لما فيه من حفظ العقـل، وإباحة الزواج وتحريم الزنا حفظا للنسل، وهكــذا.

ومن الحاجيــات إباحة العقــود والمبــادلات المالية بأنواعها في حــدود تــأمين المصــلحة، فــإن في المنع منها حرجا كبيرا بالناس.

ومن التحسـينيات: التحلي بمكـارم الأخلاق، والتطهر من النجاســـــات، وكل الآداب الإســـــلامية، فإنها مكملة لمصالح الناس الحاجية.

والمصالح المرسلة معتبرة بهذا الترتيب، فنقدم أو لا المصالح الضرورية، ثم التكميلية، ثم التحسـينية، وذلك عند التضـــارب والتعـــارض فيما بينهمـــا، فـــإذا لم يكن بينها تعارض،روعيت جميعا بقدر الإمكان.

شروط العمل بالمصلحة المرسلة:

لقد وضع الفقهاء شروطا للعمل بالمصلحة المرسلة لئلا تكون ألعوبة في أيدي الساسة، فيسخرونها لأغراضـهم ويشـرعون الأحكـام وفقا لها على هـواهم، لكن الفقهـاء اختلفوا في هذه الشروط توسعة وتضييقا،.

فالجمهور توسعوا أو توسـطوا في الأخذ بالمصـلحة، وهم الحنفية والمالكية والحنبليـــة. والغـــزالي من الشافعية ضيق العمل بها وقيده بشروط مشددة،.

أما الطوفي فقد توسع فيها توسـعا مخلا، فخـرج بها عن النطاق المشروع إلى الهوى المنبوذ.

وذلك على النحو التالي:

شروط الجمهور:

اشترط الجمهور لإعمال المصلحة المرسلة شروطا خمسة، هي:

1- أن تكون المصلحة **ضرورية أو حاجية**، أما التحسينية فلا عبرة بها ولا حجية فيها، لأنه لا عسر في تركها، وقد تقدم بيان الضروريات والحاجيات والتحسينات.

2- **أن تكــون حقيقية**: وذلك بغلبة الظن النزيه أنها من جنس مقاصد الشـارع، لأن المصـلحة في هـذا البـاب هي المصـلحة المشـهود لها من قبل الشـارع بالقواعد العامة، وليس كل ما جلب نفعا ودفع ضرا مطلقـا، ثم بعد ذلك أن يكون نفعها غالبا على ضرها، لأن المصـالح أمـور نسـبية كما تقـدم، والعـبرة فيها لما هو الغـالب، فلو كانت مغلوبة لم تصلح لتشريع الحكم.

3- **أن تكـون عامَّة**: وذلك بـأن تشـمل عـددا كبـيرا من الناس، لا أن تكون خاصة لواحد منهم أو لفئة محـدودة دون بقية النـاس، ولكن ليس معـنى هـذا أن تكـون شاملة للناس جميعا من غير استثناء، فإن ذلك متعـذر، بل إذا شملت أكثرهم أو جنسا غير محـدود منهم كـانت عامة، كأن تعم البدو فقـط، أو الحضر فقـط، أو أربـاب صناعة بكاملها دون الصناعات الأخرى.

4- **أن لا تكون معارضة** بحكم ثـابت بنص من القـرآن الكـريم أوالسـنة الشـريفة أو الإجمـاع، فـإن كـانت معارضة بذلك لم تكن مرسلة، بل كانت مصلحة ملغاة، وهـذا الاتفـاق على منع الاحتجـاج بها كما تقـدم، لأنها مصـلحة غـير معتـبرة من الشـارع، ولأن النص مقـدم عليها أيضا.

5 - أن تكـون المصـلحة **معقولة المعـنى**، وإلا لم يجز اعتبارها، كالعبادات والمقدرات الشـرعية، فإنها لا يجـري فيها القياس كما تقدم، فلا تجري فيها المصلحة المرسلة من بـاب أولى، لأن المصلحة ما عرف نفعه من ضرره بالعقل، وهـذه لا يسـتطيع العقل إدراك كنههـا، ولـذلك لا يسـتطيع معرفة الحسن منها من القبيح، فلا تكون معتبرة لذلك.

شروط الغزالي:

قلنا إن الغزالي رحمه الله تعـالى تشـدد في اعتبـار المصلحة أكثر من الجمهور، فقيدها بالضوابط الآتية:

1- أن تكـون المصـلحة **ضـرورية** فقـط، أما الحاجية والتحسـينية فلا تعتـبر في هـذا البـاب، خلافا للجمهـور الذين اعتبروا الضروريات والحاجيات كما تقدم.

2- أن **تكــون قطعية**، أي مقطوعا بحصــولها بيقين أو بغلبة ظن يقارب اليقين، فإذا كانت مظنونة يتساوى فيها الاحتمالان أو يــرجح جـانب المصـلحة فيها قليلا فإنها لا عبرة بهـا، خلافا للجمهـور الـذين يعتـبرون المصلحة القطعية والظنية معا.

3- أن **تكون كلية**: أي عامة لجميع المسلمين غير خاصة بفئة معينة منهم، خلافا للجمهـــور الـــذين اشـــترطوا العموم فقط، وارتضـوا أن تكـون المصـلحة خاصة بفئة معينة من المسلمين إذا كانت هذه الفئة غير محــدودة، كما تقدم.

شروط الطـوفي:

وهو نجم الدين، أحد علماء القـرن السـابع الهجـري، فقد ذهب إلى رأي شاذ في المصلحة المرسلة خـالف فيها جماهير المسلمين وعامتهم، فقال: إن المصــالح هي جلب المنافع ودفع المضار فقط، دون أن يقيدها بما جاء الشـرع به أو بجنســه، ثم قــال: إن المصــالح بهــذا التعريف هي مقصود الشارع دائما، فإذا كـانت معقولة المعـنى وجـاءت النصوص على خلافها كانت المصلحة ناسخة للنصوص.

ولا شك أن هذا الرأي خطـير وفاسـد، وتشـريع على مطلق الهــوى، وإلغــاء للنصــوص بمطلق الــوهم، وخلخلة للشــريعة، ونقض لأركانهـا، ولـذلك أجمع المسـلمون على رفضه.

حكم المصــالح المرســلة ودرجتها بين مصــادر التشريع الأخرى:

المصلحة المرسلة ظنية الدلالة مثل القياس، ولكنها أضعف منه في ظنيتها، لأن القياس له شاهد من الشـريعة هو المقيس عليـه، وهـذه لا شـاهد لها إلا القواعد العامـة، ولذلك فإن القياس مقدم عليها، وبالتالي نصـوص القـرآن الكـريم والسـنة الشـريفة والإجمـاع مقدمة عليها أيضا من بـاب أولى، وهكـذا تـأتي المصـالح المرسـلة في الدرجة التالية للقياس في ترتيبها بين مصادر التشريع الأخرى.

العــرف:

تعريفــه:

العرف في اللغة: المعرفة، ويطلق على الشيء المعروف المألوف الذي استحسنته العقول واستطابته الأمزجة، ومنه قول تعالى: (خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلين).

وهو في اصطلاح الأصوليين: مرادف لمعنى العادة، وهي مأخوذة من العود، وهو التكرار، وقد عرفه الغزالي رحمه الله تعالى بقوله: (**العادة والعرف ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول**).

أنواعــه:

العرف على نوعين: قولي وعملــي ..

فالقولـي: هو تعـارف قـوم على النطق بلفظ من الألفاظ على معـنى معين، بحيث لا يتبـادر إلى الـذهن عند سماعه غيره، فهو في هذا يساوي الاصطلاح.

والعملـي: هو تعارف قوم القيام بعمل معين، كأكلهم لحم الضأن دون غيره، وشربهم ماء النهر دون غيره، وأكلهم خبز بر دون غيره...

حجِّيَّتــه:

الفقهاء على شبه الاتفاق على الاحتجاج بالعرف، وإن كانوا اختلفوا في شروط الأخذ به، وفي مرتبته بين المصادر التشريعية الأخرى إذا ما وقع التعارض بينه وبينها، واستدلوا لحجيته بأدلة منها:

1- قوله تعالى: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) (الأعراف:199)، فهذه الآية الكريمة على التسليم بأن المراد بالعرف فيها المعنى اللغوي له لا المعنى الشرعي، حيث المراد بالعرف فيها الشيء المعروف المستحسن، إلا أن فيها استئناسا إلى اعتبار العرف الشرعي، حيث إن العرف الشرعي ما هو إلا ما تعارفه الناس وألفوه واستحسنوه غالبا.

ب- الحديث الموقوف على ابن مسعود وهو قوله: (فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَمَا رَأَوْا سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ) رواه أحمد، فهو وإن لم يصح رفعه إلى النبي من طريق صحيح، لكنه صح وقفه على ابن مسعود، وهو مما لا يعرف بالرأي، فكان في حكم المرفوع.

وقد أوضح الفقهاء مدى احتجاجهم بالعرف وتمسكهم به في عبارات كثيرة، منها ما ذكر في شرح الأشباه للبيري قوله: (الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي)، وفي المبسوط للسرخسي: (الثابت بالعرف كالثابت بالنص).

وقد بنى الفقهاء قواعد فقهية عديدة على أساس الاحتجاج بالعرف، منها: (العادة محكمة) و(الحقيقة تترك بدلالة العادة) و(استعمال الناس حجة يجب العمل بها) و(المعروف عرفا كالمشروط شرطا) وغيرها.

شروط العمل بالعرف:

للعمل بالعرف شرط واحد، هو أن لا يكون في مقابلة النص، قرآنا كان أو سنة، ولا في مقابلة الإجماع، فإن ورد العرف على خلاف ما جاء به النص كان باطلا لا حجة فيه ، كأن يتعارف الناس على شرب الخمرة، أو فعل الزنا، أو أكل الربا ... لأن هذه الأمور محرمة بنص الشارع، فيكون العرف على خلافها فاسدا لا حجة فيه، وإلا ألغيت كل أحكام الشريعة.

فإذا كان العرف معارضا للنص من وجه دون وجه، بأن كان النص عاما والعرف خاصا، أو كان العرف مخالفا له في بعض أفراده فقط، فإن العرف هنا يعتبر صحيحا لا فاسدا لعدم مصادمته النص من كل وجه، وفي تقديمه على النص أو تقديم النص عليه في هذه الحال وجوه سوف نعرض لها.

<u>العرف الصحيح ومرتبته بين مصادر التشريع الأخرى:</u>

إذا كان العرف فاسدا، بأن كان في مقابلة النص من كل وجه، فإنه ساقط لا عبرة به ولا حجية فيه، فإن كان صحيحا، بأن لم يكن كذلك، وجاءت بعض النصوص أو الأدلة تخالفه، فإنه ينظر، فإن كان الدليل نصا عاما وخالفه العرف الصحيح في بعض أفراده، أو كان الدليل قياسا،

فإن العرف هنا يخصص العام ويلغي القياس، لأنه مقدم عليه، إن كان عرفا عاما، فإن كان عرفا خاصا، كان عموم النص والقياس مقدمان عليه، فيبقى النص على عمومه، ويبقى القياس صحيحا، ويلغى حكم العرف.

وعلى ذلك فالعرف العام أقوى من القياس، والعرف الخاص أدنى منه، والعرف العام هو العرف المنتشر بين جميع المسلمين في كل أقطارهم دون استثناء، والعرف الخاص هو العرف المحصور في بلدة معينة أو في أصحاب حرفة معينة دون غيرهم، مثال ذلك الشراء بشرط الحمل إلى البيت، فإن العرف قد ورد به في كثير من أنواع المشتريات، كالخضار واللحوم وغيرها، وانتشر بين الناس حتى عد عرفا عاما، ولذلك أفتى العلماء بصحة اشتراطه عند البيع رغم معارضته لعموم الحديث الشريف: (نهى رسول الله عن بيع وشرط)، لأن الحديث هنا عام يشمل كل شرط، والعرف العام هنا جاء خاصا بشرط معين، فجاز تخصيص النص به، وهكذا كل الشروط العقدية التي جاء العرف العام بها مما لا يخالف نصا خاصا.

مذهب الصحابــي:

الصحابي عند الأصوليين: هو من لقي النبي مؤمنا به ولازمه مدة طويلة بحيث يجوز إطلاق لفظ الصاحب عليه عرفا ولغة، وهو عند علماء الحديث: من لقي النبي مؤمنا به ومات على الإيمان، ولو كانت مدة التقائه به دقيقة واحدة.

وقد اختلف الفقهاء في الاحتجاج بمذهب الصحابي وما صدر عنه من أقوال وأعمال وفتاوى، على أقوال

متعددة، فمنهم من ذهب إلى الاحتجاج بأقوال الصحابة وأعمالهم مطلقا، ومنهم من احتج بها في مواطن دون أخرى، ولذلك فإننا سوف نفصل أحوال مذاهب الصحابة وأنواعها، ونبين مدى الاحتجاج بكل نوع منها، ومذاهب العلماء فيه.

أنواع مذاهب الصحابة:

1- أن يذهب الصحابي إلى قول لا مجال للرأي فيه، لأنه حكم غير معقول المعنى، كأن يفتي الصحابي بأن مكان سورة كذا قبل سورة كذا أو بعده، فإن ذلك أمر تعبدي توقيفي لا مجال للرأي فيه، وهذا النوع حجة عند جميع الفقهاء دون خلاف، لأنه في حكم الحديث المرفوع إلى النبي ، والحديث المرفوع حجة بالإجماع، فكذلك هذا.

2- أن يذهب الصحابي إلى قول معقول المعنى داخل في حدود الاجتهاد، فيوافقه عليه الصحابة جميعا دون خلاف، قولا أو سكوتا، فإن هذا النوع حجة عند جمهور المسلمين، لأنه داخل في حد الإجماع القولي أو السكوتي، والإجماع القولي حجة كما تقدم بالإجماع، وكذلك الإجماع السكوتي عند الجمهور، فيكون قول الصحابي هذا حجة لذلك.

3- أن يذهب الصحابي إلى قول معقول المعنى يصلح للاجتهاد والنظر فيه ويخالفه فيه غيره من الصحابة وينازعه فيه، فإن هذا النوع ليس بحجة على صحابي آخر غير قائله بإجماع المسلمين، وإلا لما جاز اختلاف الصحابة فيما بينهم، ولما وقع منهم ذلك، لكنه وقع اختلاف في كثير من المسائل بينهم، فدل ذلك على عدم الزامه لهم، أما بالنسبة للتابعين ومن بعدهم فقد اختلف الأئمة على الاحتجاج به على قولين:

أ - مذهب الجمهور، ومنهم الحنفية والمالكية والحنبلية وهو الاحتجاج به وتقديمه على القياس إذا عارضه.

ب - مذهب الشافعي، وهو عدم الاحتجاج بقول الصحابي، إلا للاستئناس به فإنه معتبر عنده من غير إلزام.

أدلة الجمهور في الاحتجاج بمذهب الصحابي:

- قوله تعالى: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ) (آل عمران:110)، فإن هذا الآية الكريمة خطاب للصحابة، ومن توابع الأمر بالمعروف قبول قولهم.

- ما ثبت عن النبي في امتداح الصحابة والشهادة لهم بالخيرية والعدالة، مما يشير إلى الأخذ بقولهم والاحتجاج به، من ذلك: قوله : (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)، وقوله : (اقتدوا بالذين من بعدي، أبي بكر وعمر).
- المعقول، فإن احتمال كون قول الصحابي وفعله مستندين إلى دليل كبير، لقربه من رسول الله ، وعلمه بأحواله، وحبه له، فإذا كان قوله مخالفا للقياس غلب على الظن استناده إلى دليل أقوى من القياس، تنزيها للصحابة من الوقوع في الإثم والقول بغير دليل.

أدلة النافين للاحتجاج بمذهب الصحابي:

- قوله تعالى: (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ) (الحشر:2)، فإن فيها أمرا بالقياس والاجتهاد، وإتباع مذهب الصحابي ينـافي هذا الأمر، فكان ممنوعا منه لذلك.

- الإجماع من الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضا، وغيرهم يقاس عليهم لعدم الفارق المؤثر.

- المعقول، وهو أن الصحابة جلهم من أهل الاجتهاد، فكان احتمال قولهم ذلك من اجتهاد كبير، بل هو الراجح، وإذا كان كذلك لم يكن حجة لعدم ارتقائه إلى مرتبة الرفع إلى النبي .
- كان التابعون يخالفون الصحابة في بعض أقوالهم، وكان الصحابة يقرونهم عليه، فكان ذلك دليلا على جواز المخالفة لهم فيما ذهبوا إليه.

من ذلك أن عليا احتكم إلى شريح مع يهودي، وشهد له ابنه الحسن، فرد شريح شهادته، لأن شهادة الابن لأبيه لا تقبل عنده، وكانت مقبولة في رأي علي ، فلم يخالفه في رأيه، وانصاع لحكمه، ومثل هذه الحادثة كثير.

الترجيــح:

من استعراض هذه المذاهب نرى أن الاحتجاج بمذهب الصحابي فيما هو محل الاجتهاد ولم يجتمع عليه الصحابة لم يقم دليل ناهض عليه مقطوع به أو مظنون، ولذلك فإن المرجح هو عدم اعتباره حجة، جرياً على ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، وإن كان يحسن الاستئناس به دون أن يكون في ذلك نوع من الإلزام.

شرع من قبلنا:

شرع من قبلنا نعني به شرائع الأنبياء السابقين على سيدنا محمد كإبراهيم ونوح وموسى وعيسى وغيرهم

من الأنبياء والرسل الذين قص علينا القرآن الكريم أخبارهم، وهو خاص بالتشريعات السماوية دون التشريعات الوضعية التي سبقت رسالة الإسلام، كالتشريع الروماني وتشريعات قدامى المصريين وشريعة حمورابي وغيرها، فإنها ليست شرائع معتبرة في نظر المتدينين في العالم من غير خلاف، لأن حق التشريع إنما هو لله وحده ولا يحق لأحد غيره في التشريع مطلقاً، قال تعالى: (إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ) (يوسف:67) .

وقد اختلف الفقهاء في حكم شرع من قبلنا، أيعتبر شرعاً ملزما لنا، كإلزام شرعنا لنا، أم لا يعتبر تشريعاً ملزماً لنا؟ وذلك على أقوال ومذاهب متعددة. وقبل أن نتعرض لخلافاتهم ومذاهبهم نريد أن نشير إلى مواطن الاختلاف في هذه المسألة، ونصرف النظر عن مواطن الاتفاق فيه، لعدم الفائدة من بحثها.

فإن شريعة من قبلنا لابد أن تعتريها الحالات التالية:

1- أن يقصها الله تعالى علينا ويأمرنا باتباعها، مثل قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (البقرة:183)، فهذا ملزم لنا بالإجماع، لا لأنه شرع من قبلنا ولكن لأنه شرعنا.

2- أن يقصها الله تعالى علينا ويقوم الدليل الشرعي على نسخها، مثل حكم الغنائم، فإن الرسول أخبرنا أن الغنائم كانت محرمة على من قبلنا ثم أبيحت لنا، وذلك ثابت بقوله في حديث الخصوصية، عن جابر : (وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي)، فهذا منسوخ في حقنا باتفاق الفقهاء أيضاً، لقيام الدليل الشرعي على نسخه.

3- أن لا يقصها الله تعالى علينا مطلقاً، فإنها لا حجة فيها علينا بالاتفاق، لعدم ثبوتها بالطرق التي نقبلها، ولا يؤثر في ذلك أنها ثابتة عندهم، لأنهم بكفرهم سقطت عدالتهم وأهملت روايتهم، فلم يبق فيها نوع حجة علينا لذلك.

4- أن يقصها الله علينا من غير إلزام لنا بها أو نسخ لها، مثل قوله تعالى: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (المائدة:45) وهذا هو موضع الخلاف بين الفقهاء.

فقد ذهب جمهور الحنفية وبعض الشافعية والمالكية والحنبلية في رواية، إلى أن شرع من قبلنا الذي قصه الكتاب علينا دون بيان لنسخه شرع لنا.

وذهب بعض الشافعية والحنبلية في رواية، والأشاعرة والمعتزلة والشيعة إلى أن شرع من قبلنا الذي قصه الله علينا دون أن يأمرنا به ليس شرعاً لنا، وهو ما اختاره الغزالي والآمدي والرازي وابن حزم الظاهري.

الأدلـــة:

استدل كل من المحتجين والنافين للاحتجـاج بشـرح من قبلنا فيما قصه الله تعـالى علينا دون بيـان لنسـخه أو أمرنا به بأدلة عدة، أهمها:

أدلة المحتجين:

1- أن الله تعالى أمرنا في كثير من آياته القرآنية بالسير على منوال الأمم السابقة فيما لا يخالف شريعتنا، من ذلك قوله تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ

اقْتَدِهْ)(الأنعام:90)، ومنه قوله تعالى: (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (النحل:123) .

2- قال الله تعالى (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (المائدة:45)، فقد استدل العلماء بها على وجوب القصاص، ولو لم يكن شرع من قبلنا شرعا لنا لما احتجوا بها.

ج- أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب موافقة أهل الكتاب في بعض الأحيان، ولو لا أن شرعهم حجة علينا لما أحب موافقتهم.

<u>أدلة النافين للاحتجاج:</u>

1- أن الرسول عندما بعث معاذا إلى اليمن قاضيا وسأله بم تقضي، وأجابه بأنه سوف يقضي بالقرآن والسنة والاجتهاد، أقره الرسول على ذلك، ولو كان شرع من قبلنا دليلا وحجة لأرشده رسول الله إلى ذلك، ولكنه سكت ولم يرشده إليه، فدل على أنه لا حجة علينا فيه.

2- قال تعالى: (وأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ

تَخْتَلِفُونَ) (المائدة:48)، فهذا يدل على أن شريعة كل أمة من الأمم السابقة خاصة بها لا حجية فيها على غيرها.

5- لو كان شرعا لنا لاهتم رسول الله وأصحابه بتعلمه، ولو اهتموا به لنقل ذلك إلينا لتوافر الدواعي، ولكن لم ينقل إلينا شيء من ذلك، فدل ذلك على أنه لا حجة فيه.

د- أن الشرائع السابقة خاصة بالأقوام التي نزلت فيهم، والعموم هو من خصائص شريعتنا فقط، لما جاء في حديث جابر أن النبي قال: (جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة)، فدل ذلك على أن الإلزام في الشرائع السابقة ليس إلا للأقوام الذين أنزلت فيهم، فلا يكون فيها إلزام علينا.

المناقشـــة والترجيح:

الحق أن كل الأدلة السابقة المثبتة والنافية للاحتجاج تحتمل المناقشة، وإن كانت تختلف بينها قوة وضعفا، والذي أراه هو أن شرع من قبلنا في هذه الصورة الأخيرة محل الخلاف ليس شرعا لنا بحال، وذلك لما يلي:

1- أن شرائع من قبلنا تختلف فيما بينها في كثير من الأحكام، ولو كانت حجة علينا لوقعنا في الحيرة، لأنه لا مرجح لواحد منها على الأخر مادامت كلها سابقة على شرعنا، ولم يرد فيها في شريعتنا ما يدل على النسخ أو الاعتبار، ولذلك لا تعتبر شريعة لنا لذلك.

2- أن الشرائع إنما جاءت لتيسير مصالح الدين والدنيا معا، ومصالح الدين والدنيا متغيرة متجددة بتجدد العصور والأزمان، فما كان شريعة صالحة في الأزمنة الغابرة لا يمكن الجزم بأنه شريعة صالحة في زماننا، وإذا كان ذلك كذلك امتنع تكليفنا بها، ولا يمكن أن يرد على هذا أن ذلك يقتضي نسخ شريعتنا أيضا بعدما تقادم عليها الزمن، وذلك أن شريعتنا جاء الدليل القاطع على عمومها ووجوب العمل بها في كل زمان بخلاف تلك، ولأن الشارع عندما أمر بعموميتها أودع في نصوصها من المرونة ما يكفي لتلبيتها حاجات كل العصور، واختلاف الفقهاء في بعض الأحكام أكبر شاهد على هذه المرونة وهذه الصلاحية.

3- أن الله تعالى قال في كتابه العزيز: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً) (المائدة:3)، وكمال الدين يقتضي عدم الحاجة إلى دليل آخر.

ولا يمكن أن يقال إن كمال الدين معناه من حيث أصول الأحكام فقط، وإلا فما معنى حجية الإجماع والقياس وغيرها، إذ الجواب على ذلك واضح، هو أن الدين نفسه وجه إلى هذه المصادر بأدلة قاطعة فكانت منه، ولكنه لم يوجه إلى الأخذ بشرائع من قبلنا بأدلة قاطعة أو مظنونة فلم تكن منه، فكان اعتبارها والاحتجاج بها مناقضاً لكمال الدين، إذ إن كل ما أورده المثبتون للاحتجاج بها من نصوص هو نصوص دون مرتبة الظن، فلا تصلح دليلا على اعتبار شرائع من قبلنا والاحتجاج بها علينا.

هذا ولابد من الإشارة إلى أن البحث والاختلاف في هذا كله اختلاف غير ذي موضوع، لأنه غير حاصل من

الناحية العلمية، فان الله تعالى لم يقص علينا من شرائع من قبلنا شيئاً إلا وبين نسخه أو اعتباره، فكان المدار على ذلك النسخ أو الاعتبار، وما جاء به المثبتون من شواهد، فانه مردود، ذلك أن أهم الشواهد التي أتوا بها هو قوله تعالى: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (المائدة:45)، وادعوا أنه لم يثبت عن الشارع ما يعتبرها أو ينسخها مع أن الشارع ثبت عنه اعتبارها، وهو ما جاء في قول النبي ﷺ: (النفس بالنفس إن هلكت)، فكان تشريع القصاص حجته حديث النبي ﷺ هذا الذي شهد للآية بالاعتبار في حقنا.

وهكذا يمكن تخريج كل الأمثلة والشواهد التي أتوا بها دون حاجة إلى الخوض في ذلك الاختلاف، ولكن على التسليم بقيام موطن الخلاف، فان الرأي المرجح عندي عدم الاحتجاج بها لما قدمت من الأدلة والترجيح، والله تعالى أعلم.

****

"مباحث الحكـــم"

تمهيـــد:

تتركز أبحاث علم أصول الفقه في أربعة أبواب رئيسة عامة، ويعتبر ما عداها من الأبحاث تابعاً لها أو ملحقاً بها، وهذه الأبواب الأربعة هي: الحكم، والحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه.[1].

فالحكم الشرعي: هو ما نحن بصدده في هذا المبحث، وهو الثمرة التي نجنيها من دراستنا لهذا العلم، وتعريفه كما سوف يأتي معنا هو: (خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أوتخييراً أو وضعاً).

والحاكم: هو الله سبحانه وتعالى وحده كما أوضحنا في أول مبحث المصادر من هذه المذكرة، ويدخل في هذا المبحث كل مصادر التشريع الإسلامي الأصلية منها والتبعية ومباحثها، لأنها دالة على حكم الله سبحانه وتعالى بطريق القطع أو الظن، كما تقدم[2].

والمحكوم فيه: هو أفعال العباد أو أفعال المكلفين التي يتعلق الحكم بها، من حيث إنها مقدورة لهم أو غير مقدورة، ومن حيث إنها حق الله تعالى أو حق العباد.

والمحكوم عليه: هو المكلف بالحكم الشرعي، ويبحث فيه عن معنى التكليف وشروطه، من الأهلية وأنواعها وعوارضها.

هذه هي المباحث الأساس التي يعني بها الأصوليون في علم أصول الفقه. وهي تدور حول الحكم ومصادره ومحله والمكلف به، وكل ماعداها من البحوث المسهبة

---

[1] شرح العضد على مختصر ابن الحاجب 1/199.

[2] انظر حاشية السيد على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب 1/221.

في كتب أصول الفقه تابع لها كما تقدمت الإشارة إليه، فمبحث الاجتهاد مثلاً تابع لمبحث الحاكم وجزء منه، وإن كان كثير من الأصوليين يضعه في آخر مباحث هذا العلم.

تعريف الحكم:

الحكم في اللغة بالضم القضاء، يقال حكمت بين القوم أي فصلت بينهم وقضيت، وأصله المنع، يقال حكمت عليه بكذا منعته من خلافه، ويطلق الحكم على المحكمة أيضاً، وهي ضرب من ضروب العلم[1].

والحكم في إصـلاح الأصـوليين هـو: (خطـاب الله تعـالى المتعلق بأفعـال المكلفين بالاقتضـاء أوالتخيـير أو الوضع)[2].

تحليل التعريف ومحترزاته:

خطاب: الخطـاب في اللغة توجيه الكلام من المتكلم نحو غيره لإفهامه، فهو بهذا المعنى مصـدر، ثم نقل إلى الكلام الموجه نحو الغـير للإفهـام، أي أصـبح اسـما للمخـاطب به من الكلام لا لمصـدر المخاطبة نفسـه، وهـذا المعـنى المنقـول إليه الخطـاب هو المـراد في تعريفنا للحكم، وقد عرَّف الآمدي الخطاب تعريفاً اصطلاحياً بقوله: (هو اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهـام من هو متهـيئ لفهمـه)، وبذلك خرج عنه الحركات والإشـارات المفهمة بالمواضـعة والعرف، فإنها ليست لفظاً، كما خرج عنه الألفاظ المهملة التي لا معنى لها، فإنها غير متواضع عليها، وخرج عنه أيضاً

---

[1] انظر المصباح المنير ومختار الصحاح مادة (حكم).

[2] انظر التوضيح والتلويح عليه 1/13، وشرح العضد على المنتهى الأصولي 1/221 مسلم الثبوت وفواتح الرحموت 1/54.

الكلام الـذي لم يقصد به إفهـام المسـتمع، فإنه لا يسـمى خطاباً.

وإذا كـان المقصـود بالخطـاب الكلام الموجه للغـير، كان لابد من بيـان معـنى الكلام ومدلولاتـه. فـالكلام يطلق على معنيين اثـنين، يطلق على العبـارة الدالة بالوضع على معناها، ويطلق على مدلول هـذه العبـارة القـائم بـالنفس، أي إنه يطلق على اللفظ المفيد للمعـــنى كما يطلق على المعنى المعبر عنه باللفظ، وهو ما يعرف بالكلام النفسي، ولا شك أن المــراد بالخطــاب هنا إنما هو الكلام اللفظي، لأن كلام الله تعـــالى كلام نفسي لا يوصف بصـــوت ولا حركة[3].

الله: لفظ الجلالة قيد أول، خرج به خطاب الناس بعضـهم لبعض، وخطـــاب الرســـول ﷺ مما ليس بســـنة، كأقواله وأفعاله ﷺ الجبلية، دون ما يعتبر تبليغا عن الله منهـا، وغـير ذلك.

فـإن قيل إن سـنة رسـول الله ﷺ التشـريعية ليست خطابـاً من اللـه، وكـذلك الإجمـاع والقيـاس، مع أنها تثبت أحكاماً شرعية كثيرة، أجيب بأن رسـول الله ﷺ إنما وجبت طاعته بإيجاب الله سبحانه وتعالى، حيث أمر بها في آيـات كثيرة من القرآن الكريم، وكذلك الإجماع، فإنه علامة على قيام الـدليل المثبت للحكم، أما القيـاس فهو مظهر للحكم لا مثبت له، والحكم الـذي يظهـره القيـاس ثـابت بـالقرآن والسـنة، وبـذلك يتمحض الحكم لله سـبحانه وتعـالى، إذ لا حكم لأحد غـيره مصـداقاً لقوله تعـالى: (إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُـوَ خَيْـرُ الْفَاصِـلِينَ) (الأنعـام:57).**<u>المتعلق:</u>** التعلق هو الارتبـــاط، والمـــراد به هنا المتعلق المعنـــوي

---

[3] انظر حاشية السيد على شرح العضد 1/221. والتلويح على التوضيح 1/13.

القديم، لا التعلق اللفظي الحادث، لأن الحكم كما تقدم هو الكلام النفسي لا الكلام اللفظي الحادث، وهو محــال على الله تعــالى، والمـــراد من التعلق هنا هو التعلق المـــبين للمراد منه من إيجاب وندب وغيره.

بأفعال المكلفين: قيد ثانٍ خرج به ما تعلق بذاته تعالى، كقوله سبحانه: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ وَالْمَلائِكَـةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمـاً بِالْقِسْـطِ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُـوَ الْعَزِيـزُ الْحَكِيمُ) (آل عمران:18)، كما خـرج به ما تعلق بمخلوقـات الله تعـالى من غير المكلفين، كالجمادات والحيوانـات وغيرهـا، كقوله تعـالى: (مِنْهَا خَلَقْنَـاكُمْ وَفِيهَا نُعِيـدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْـرِجُكُمْ تَـارَةً أُخْرَى) (طـه:55)، وغير ذلك.

فإن هـذه ليست أحكامـاً، والفعل في الأصل هو كل ما يطلق عليه أنه فعل عرفـــاً، وهو مقابل للقـــول، لكن المـراد به هنا هو كل ما يصـدر عن الإنسـان من حركـات تسمى أفعالاً عرفاً، أو ألفاظا ونيـات، فالفعل هنا أعم منه في العرف، إذ هو هنا شامل لكل ما يصـدر عن اللسـان أو القلب أو الجوارح من حركات.

والمكلــف: هو الإنســان البــالغ العاقل الــذي اســتجمع شرائط التكليف العامة التي ينص عليها الفقهاء في كتبهم، وقد خرج بهذا القيد الخطابات المتعلقة بأفعال الصـبي من أمــره بالعبــادات ببعض المعــاملات وغيرهــا، فإنها ليست أحكاماً شـرعية، لأن الصـبي ليس من أهل التكليـف، فـإن قيل يـدار عليها الثـواب، فـإن الصـبي الممـيز مثـاب على صـلاته وصـدقاته، وهـذا آية الحكم الشـرعي، أجيب بـأن الحكم متعلق بوليه لا بـه، والثـواب منحة من الله وفضـل، ولكن هذا الجواب غير مقنـع، إذ إن الصـبي تتعلق به بعض الأحكــام مباشــرة، من ذلك الزكــاة إذا لم يؤدها عنه وليه

حتى يبلغ وأخبره بهـا، فإنه مكلف بـأداء ما سـبق أن أهمل وليه إنفاقــه، وهــذه آية التكليــف، ثم إن أمــره بالإســلام وقبوله منه وهو صــغير دليل على أن ما تعلق بأفعاله حكم شرعي أيضا، لا مفر من إدخاله في تعريف الحكم، ولــذلك رأى كثــير من الأصــوليين اســتبدال كلمة (العبــاد) بكلمة (المكلفين) فقال: (... المتعلق بأفعال العباد) فيـدخل في ذلك الصبي وغيره[1].

وقد اعترض بعض الأصوليين على جمع كلمة مكلف، وقال: هذا يخرج الخطاب المتعلق بالأفعال الخاصة بــالنبي كتزوجه بأكثر من أربع، وغـير ذلـك، وهي أحكـام شـرعية بالإجماع، ولو قال بإفراد المكلف لكان أحسن[2].

وأجيب بأن جمع كلمة مكلفين لا يخرج أفعال النــبي الخاصة بــه، إذ لا خطــاب يتعلق بجميع الأفعــال، فكــان المراد منه المتعلق بأحد أفعال المكلفين، فيـدخل في ذلك أفعال النبي الخاصة، ويكـون ذلك من بـاب قـولهم: (زيد يركب الخيل وإن لم يـركب إلا واحـداً منهـا) فإنه يفهم أن الركوب متعلق بجنس هذا الجمع لا بأجناس أخرى كالحمير وغيرهـا، ثم إن القاعـدة الأصـولية القائلـة: (مقابلة الجمع بالجمع تقتضي القسمة آحدا) تحل الخلاف وتـدخل خـواص النـــبي في هــــذا التعريــــف، لأنه إن أريد المقابلة بين الخطاب والأفعال فإن الخطب ليس بجمع فلا أشكال، وإن أريد المقابلة بين الأفعــال والمكلفين فإنه يقــال إن الجمع هنا يقتضي القســمة آحــاداً، فتكـون على التوزيـع، ويكـون المراد: (بكل فعل صادر عن كل مكلف).

بالاقتضــاء أو التخيــير: قيد ثــالث يخــرج به القصص المبينة لأحـــوال المكلفين وأفعـــالهم، والأخبـــار المتعلقة

---

[1] انظر التوضيح 1/15.
[2] شرح العضد على مختصر الحاجب 1/221.

بأعمـــالهم، كقوله تعـــالى: (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُـــونَ) (الصـافات:96)، فـإن ذلك ليس بحكم شـرعي باتفـاق الفقهاء.

والاقتضاء: معناه طلب الفعل أو الـترك، وهو على أربعة أنواع هي:

1- طلب الفعل مع المنع من الترك وهو الواجب.

2- طلب الفعل مع عدم المنع من الترك وهو الندب.

3- طلب الترك مع المنع من الفعل وهو الحرام.

4- طلب الترك مع عدم المنع من الفعل وهو المكروه.

والتخيير: معناه إباحة الفعل والترك للمكلف دون تـرجيح أحدهما على الآخر، وذهب بعض الفقهاء[1] إلى إهمـال هـذا القيد (بالاقتضـاء أو التخيـير) وقـالوا هو مفهـوم من قولنا أفعـال المكلفين، لأن قيد التكليف مـراد هنـا، والمعـنى خطـاب الله تعـالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلـف، لأن لفظ المكلف مشـتق وهو يـأذن بعملية الاشـتقاق، فيخـرج عنه نحو قوله تعـالى (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) (الصافات:96)، لأنها متعلقة بفعل المكلف ولكن لا من حيث كونه مكلفاً، فلا تكون من الحكم.

<u>أو الوضع:</u> الوضع هو الجعل، والمراد به هنا جعل الشارع الشـيء سـبباً لغـيره أو شـرطاً له أو مانعـاً أو صـحيحاً أو فاسـداً أو عزيمة أو رخصـة، وقد أتى بكلمة (أو الوضـع) لتـدخل كل هـذه الأقسـام في التعريـف، لأنها من الحكم، واعـترض بعض الأصـوليين على إدخالها في تعريف الحكم[2]، واستدل بأن هـذه الأنـواع تـدخل تـارة تحت قيد الاقتضاء أو التخيير، فلا حاجة إلى زيادة كلمة (أو الوضـع)، وتارة لا تكون من الحكم، فلا يصح إدخالها في تعريفـه، أما

---

[1] انظر التلويح على التوضيح 1/14 ـ وشرح العضد على ابن الحاجب: 1/222.

[2] شرح العضد على ابن الحاجب: 1/222.

من حيث إنها تــدخل تحت تعريف الحكم تــارة، فــذلك لأن خطــاب الوضع داخل في خطــاب التكليــف، إذ إن معــنى جعل الزنا سـبباً لوجـوب الحد هو وجـوب هـذا الحـد، وهو خطاب تكليفي، وكذلك معنى جعل طهـارة المـبيع شـرطاً لصــحة الــبيع هو جــواز الانتفــاع عنــدها وحرمته دونهــا، والحاصل أن مـراد هم من الاقتضـاء والتخيـير أعم من أن يـراد به الصـريح فقط أو الضـمني فقـط، وخطـاب الوضع داخل في نطـاق التكليف ضـمناً لما تقـدم أنه دال عليــه، فكان داخلاً فيه لذلك، فلا حاجة لأفراده بالذكر.

ولا شك بأن الاصطلاحين متقاربين من حيث الفائدة العمليـــة، لما يوجد من تلازم بين مـــدلوليهما، وإن كـــان الاصــطلاح الــذي اتجه إليه الفقهـاء أوضح وأدق في دلالته على المعنى المراد منه، ثم فيه تفريق بين الحكم ودليلــه، مما يجعل الحكم أكثر جلاء ووضوحاً.

وقد تــرتب على هــذا الاختلاف في الاصـــطلاح بين الفقهـاء والأصـوليين أن اعتــبر الأصـوليين الحكم قـديماً، واعتـبره الفقهـاء حادثـاً، لأن خطـاب الله تعـالى قـديم أما أثره فحادث، ولما كان الحكم عند الأصـوليين هو الخطـاب نفسه كــان الحكم قــديماً، ولما كــان عند الفقهــاء هو أثر الخطاب كان حادثاً لذلك.

أقسام الحكم:

تبين معنا في تعريف الحكم أنه ينقسم إلى قسمين، حكم تكليفي وحكم وضـعي، فـالحكم التكليفي هو خطـاب الله تعالى المتضمن طلباً لفعل من المكلف أو كف عنه أو تخيـــير فيــه، والحكم الوضــعي هو خطـــاب الله تعـــالى

المتضــمن ربط شــيء بشــيء آخر وتعليقه به على وجه السببية أو الشرطية أو المانعية.

ثم إن كلا من الحكمين التكليفي والوضــعي ينقسم إلى أقسام متعددة سوف ندرسها تباعـاً بـإذن الله تعـالى، وسـوف نبـدأ بدراسة أقسـام الحكم التكليفي، ثم أقسـام الحكم الوضعي، متبعين في ذلك مسـلك الأصـوليين رضي الله تعالى عنهم.

وللتمييز بين الحكم التكليفي والحكم الوضـعي، نـود أن نــورد النقــاط الرئيسة الــتي يتمــيز بها كل منهما عن الآخر، وهذه النقاط يمكن أن ندرجها في ثلاثة، هي:

أ) المقصـــــود المباشر من الحكم التكليفي هو طلب فعل من المكلف أو منعه عن فعل أو تخيــيره فيــه، أما الحكم الوضـعي، فـإن المقصـود المباشر منه ليس ذلـك، بل هو ربط شيء بشيء آخر، فــإن نتج عن ذلك تكليف في بعض الأحـوال كـان ذلك التكليف أثـرا غـير مباشر لهـذا الحكم، بخلاف الحكم التكليفي، فأثره المباشر هو التكليف، وليس فيه ربط شيء بشيء آخر، مثال الأول: قوله تعـالى: (أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْـلِ وَقُـرْآنَ الْفَجْـرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَـانَ مَشْـهُوداً) (الإسـراء:78)، فـإن فيه ربط وجوب الصلاة بدلوك الشمس، وهذا الربط نتج عنه وجوبها عند دلوكها، ولكن هذا الوجوب ناتج عن الـدلوك المربـوط به الوجوب لا عن الأمر بالربط مباشرة[1].

ب) الحكم التكليفي خـاص بـالمكلفين فلا يتعلق بغـيرهم. أما الحكم الوضــعي فهو يعم المكلفين وغــيرهم من بــني آدم، إذ يربط الشارع الضمان في المتلفات بأعمال الصبي

---

[1] وهذا الفارق مفهوم من تعريف الحكم السابق.

المميز وغير المميز، كما يربط الصحة أحياناً ببيع الصبي المميز والمعتوه، وكل أولئك ليسوا من أهل التكليف[2].

وأما من حيث أن هذه الأنواع لا تدخل تحت اسم الحكم تارة، ولا هي من مضمونه، فذلك لأنها علامات معرفة للأحكام وليست أحكاماً، ثم هي لا تختص بأفعال المكلفين، بل إن بعضها لا يختص بأفعال العباد مطلقاً، ولذلك لا يصح اعتبارها من أقسام الحكم وأنواعه.

وقد صرح بحذف هذا النوع من الأحكام من تعريف الحكم العضد في شرحه على ابن الحاجب، فقال: (ونحن لا نسمي هذه الأمور أحكاماً وإن سماها غيرنا به، فلا مشاحنة في الاصطلاح)[2].

وقد تعرض صدر الشريعة في التوضيح لهذا القول بالتضعيف، فذكره بعد ما ذكر القول بموجب إدخال الحكم الوضعي في التعريف فقال: (الحق هو الأول، لأن المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر، والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا، ولزوم أحدهما للآخر في صورة لا يدل على اتحادهما نوعاً)[3].

ولكن صاحب التلويح تعقب المصنف في قوله هذا بالرد عليه، فقال: (وأنت خبير بأنه لا توجيه لهذا الكلام أصلا، أما أولاً: فلأن الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكماً يصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما دون البعض، فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم، بل كيف يصح، وأما ثانيا: فلأنه يمنع كونه خارجاً عن التعريف، ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه شاملاً

(انظر في ذلك شرح العضد على ابن الحاجب: 1/222 ـ 223.

[2] العضد على ابن الحاجب: 1/222.

[3] التوضيح 1/14.

لــه، فــأي ضــرر له في تغــاير مفهوميهمــا، بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص[4].

هــذا ولابد من الإشــارة هنا إلى أن جمهــور علمــاء الأصــول اصــطلحوا على ذكر الحكم الوضــعي في تعريف الحكم ،وأفردوه باسم مســتقل به عن الحكم التكليفي لما تقدم.

وقد عــرف الآمــدي الحكم الشــرعي بتعريف غــير التعريف الأول الــذي اتفق عليه الجمهــور، فقــال: (الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به)[5].

فقد استبدل بكلمة (الله تعالى) كلمة الشــارع، ليعم كل المصــادر التشــريعية غــير القــرآن الكــريم، كالســنة الشريفة والإجمــاع والقيــاس وغيرهمــا، وقد بينا أنها داخلة أيضــاً في التعريف الأول، لأنها جميعــاً معرِّفة لحكم الله سبحانه وتعالى ومبينة له، ووجَّهنا كل ذلك.

هــذا تعريف الأصــوليين للحكم، وقد خــالف الفقهــاء هذا التعريف، وذهبوا إلى أن الحكم هو ما ثبت بالخطاب لا هو[1]، أو هو أثر الخطاب، فقوله تعالى: (إِنَّ الصَّلاةَ كَـانَتْ عَلَى الْمُــؤْمِنِينَ كِتَابــاً مَوْقُوتــاً) (النســاء:103)، حكم عند الأصوليين، أما الفقهاء فـالحكم عنـدهم هو وجـوب الصـلاة المستمد من هذه الآية الكريمة، والآية دليل الحكم.

لذلك رأينا بعض الأصوليين يستبدل بكلمة (مكلفين) كلمة (عباد) في تعريف الحكم ليدخل الحكم الوضــعي في التعريف.

ج) الحكم التكليفي لا يتعلق إلا بما هو مقدور للمكلف، لأن القصد المباشر منه هو التكليــف، والله ســبحانه وتعــالى

---

(4) التلويح على التوضيح 1/14 ـ وانظر فواتح الرحموت 1/55.

(5) انظر شرح العضد: 1/222.

(1) انظر التلويح على التوضيح 1/15.

قضت حكمته أن لا يكلف إلا بما هو مقدور للمكلف، رحمة منه ومنــا، إذ التكليف بغــير المقــدور عبث والعبث محــال على الشارع، أما الحكم الوضـعي فليس فيه تكليف فجـاز تعلقه بما هو غــير مقــدور للمكلف كما جــاز تعلقه بما هو مقدور له أيضاً.

مثـال الأول: قوله تعـالى: (وَآتُـوا الزَّكَـاةَ) (البقـرة: 43)، فإنه تكليف، وهو مقدور للمكلف، إذ الإعطـاء ممكن له ومقدور مادام يجد ما يسـتطيع الإنفـاق منه من المـال، فإذا لم يجد ما ينفق منه لم يجب عليه شيء.

ومثــال الثــاني: قوله تعـالى: (أَقِمِ الصَّـلاةَ لِـدُلُوكِ الشَّــمْسِ إِلَى غَسَــقِ اللَّيْــلِ)(الإســراء:78) فــإن دلــوك الشمس ليس في مقدور الإنسان ولا من صنعه.

أقسام الحكم التكليفي:

قــدمنا أن الحكم التكليفي هو خطــاب الله تعــالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيـير، وبينا معـنى كل من الاقتضــاء والتخيــير، كما شــرحنا بإيجــاز أنــواع الاقتضاء، ومن خلال هذا الموجز الـذي قـدمناه في تعريف الحكم نســـــــتطيع أن نقسم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام يقتضيها العقل، ذلك أن الطلب إما أن يكون للفعل أو للـترك، وكلاهما إما أن يكـون بطريق الجـزم والمنع من المخالفة أولا يكــون كــذلك، أو يكــون تخيــيراً بين الفعل والترك[2].

ـ فإن كان طلباً للفعل وكـان بطريق الجـزم، سـمي واجباً.

() انظر شرح العضد على ابن الحاجب 1/335 ـ وانظر التلويح على التوضيح 2/123 ـ 124، وانظر فواتح الرحموت 1/57

ـ وإن كـان طلبـاً للفعل وكـان بغـير جـزم، سـمي مندوباً.

ـ فان كان طلباً للترك وكـان بطريق الجـزم، سـمي حراماً.

ـ وإن كـان طلبـاً للـترك وكـان بغـير جـزم، سـمي مكروهاً.

ـ وإن كان تخييراً بين الفعل والترك على حد سـواء، سمي مباحاً.

وعلى ذلك تكـــون أقســـام الحكم التكليفي خمســـة، هي الواجب والحرام والمندوب والمكروه والمباح.

هذا هو التقسيم الـذي مشى عليه جمهـور الفقهـاء، وخالف في ذلك الحنفيـة، وزادوا قسـمين اثـنين على هـذه الأقسام الخمسة، هما الفرض والمكروه تحريمـاً، فجعلوها سبعة بدل خمسة.

وذلك أنهم نظـروا إلى الـواجب المعـرَّف في هــذا البـاب من زاوية خاصـة، وقسـموه إلى قسـمين، فما كـان ثابتاً منه بدليل قطعي في ثبوته ودلالته سموه فرضـاً، وما كان ثابتاً منه بدليل ظني في ثبوته أو دلالته سموه واجباً.

كما أنهم نظروا إلى المحرَّم المعرف في هذا البـاب من الزاوية الخاصة نفســـها الـــتي نظـــروا من خلالها إلى الواجب، فما كان منه ثابتاً بدليل قطعي سموه حراماً، وما كان ثابتاً منه بدليل ظني سموه مكروهاً تحريماً.

هذا التقسيم تفرد الحنفية باختيـاره دون غـيرهم من الأئمــة، حــتى عرفــوا بــه، وإن لهم (دون شــك) في هــذا الاختيار وجهاً قوياً ومستنداً من اللغة، ذلك أن الفرض في اللغة التقدير[1] وهو مناسب لما كان مقـدراً بـدليل قطعي

---

[1] انظر المصباح المنير ـ مادة (فرض).

من قبل الشارع ولا محل للرأي فيه، وهو حد الــواجب عند الجمهـــور، أما لفظ الـــواجب، فهو في اللغة يطلق على اللازم والثـــابت كما يطلق على الســـاقط، فمن الأول قــولهم: وجبت الشــمس أي لــزمت وثبتت، ومن الثـاني: وجب الحائط بمعــنى ســقط، ومنه قوله تعـالى: (وَالْبُــدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَـعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْـرٌ فَـاذْكُرُوا اسْـمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَـإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُـوا مِنْهَا وَأَطْعِمُـوا الْقَــانِعَ وَالْمُعْتَــرَّ كَــذَلِكَ سَــخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْــكُرُونَ) (الحج:36)، أي سقطت[2] فالمعنى الأول للواجب يتساوى فيه مع الفـــرض، إذ إن كليهما يفيد معـــنى اللـــزوم، أما المعنى الثاني فيفترق فيه عنه، إذ إن الواجب يعطي معنى السقوط دون الفرض، والطلب الثابت من الشــارع بــدليل ظــني يتضــمن هــذا المعــنى إذ أنه ســاقط من المكلف اعتقاده، فكان هذا اللفظ أليق به دون الفرض.

هـذا من ناحية اللغـة، وأما من ناحية التقعيد الفقهي فهو دقيق أيضاً ومناسـب، ذلك أن الفقهـاء كـادوا يتفقـون على أن ما ثبت بدليل قطعي اعتبر منكره كـافراً، وما ثبت بــدليل ظـني اعتـبر منكـره فاسـقاً فقـط، ولا يكفر لهـذه الظنية.

ثم إن الفقهاء جميعاً نجـدهم يفرقـون بين كثـير من الأحكام في أكثر العبادات والمعاملات من حيث أثرها على صحة تلك العبـادات والمعـاملات، فيجعلـون فـوات بعضـها موجباً لفسادها، وفوات بعضها الآخر غير مفسد لهـا، وذلك دون أن يفردوا كلا من ذلك باسم خاص به.

كما أنهم في الصــلاة يفرقــون بين ما يقتضي تركه سجوداً لسهو منها، وبين ما لا يقتضي سجود السهو، كسنة

(المصباح المنير ـ مادة (وجب).

الأبعــاض عند الشــافعية، فــإن فــوات واحد منها يقتضي سجودا السهو وينجبر به دون سنة الهيئـة، ودون الواجبـات التي يقتضي فوات واحد منها بطلان الصلاة.

ثم إنهم اضــطروا في بعض الأحكــام في العبــادات إلى التفريق بين ما ثبت بـدليل قطعي وبين ما ثبت بـدليل ظني، فسموا الأول فرضاً وسموا الثاني واجبـاً جريـاً على اصـطلاح الحنفيـة، كما في الحج عند الشـافعية.. كل هـذه الفوارق الـتي نلحظها بين الفـرض والـواجب في اصـطلاح الحنفية من الأحكام تدعونا لأن نرجح مـذهبهم في تقسـيم ما ثبت عن الشـارع طلبه بجـزم إلى ما كـان ثبوته بـدليل قطعي فنسـيه فرضـاً وما كـان ثبوته بـدليل ظـني فنسـيه واجباً.

وما دام الجمهــور متفقين على التفريق بين ما ثبت بـدليل قطعي وما ثبت بـدليل ظـني في كثـير من الأحكـام على الوجه المتقــدم، فيصــبح إفــراد كل واحد منها باسم مستقل به عن الآخر علامة عليه إفرادا مستسـاغا ودقيقـاً، وعلى كل فــالخلاف بين الجمهـور والحنفية إنما هو لفظي فقط لا يــؤثر في جــوهر الموضــوع، إذ إن ما يــترتب على ذلك من الأحكام متفق عليه، وقد عبر عن ذلك الأسـتاذ أبو النور زهير حيث قال: (وبذلك يكـون غـير الحنفية قد رتبـوا على القطع والظن ما رتبه الحنفية على كل منهمــــــا، فلا خلاف بينهم في المعــنى[1] كما أشــار إلى ذلك في شــرح العضد حيث قال: (والنزاع لفظي).

هـذا ولابد من الإشـارة إلى أن الحنفية قد يطلقــون لفظ الفـرض على الــواجب ولفظ الــواجب على الفــرض تجوزاً في كثير من عبـاراتهم، فلا ينبغي أن يـدعو ذلك إلى

[1] انظر في ذلك شرح العضد على ابن الحاجب 1/232، والتلويح على التوضيح 2،124، ومذكرات الأستاذ محمد أبي النور زهير: 1/55.

التشــكيل في الــتزامهم بهــذا الاصــطلاح أبــداً،[2] بل هم ملتزمون به في كل أبواب الفقه دون استثناء.

الواجب: تعريفه وأقسامه:

تعريف الواجب:

قدمنا أن الـواجب هو ما طلب الشـارع فعله بطريق الجــزم، وهــذا هو تعريف الجمهــور لــه، أما الحنفية فقد عرفـوه بأنه ما طلب الشـارع فعله بطريق الجـزم بـدليل ظني، فإن كـان الـدليل قطعيـاً فهو الفـرض، وقد تقـدمت الإشارة إليه.

وقد عـرف كثـير من الأصـوليين الـواجب بتعريفـات أخرى أهمها:

1ـ ما جــاء في شــرح العضد من تعريفه للــواجب أثنــاء تقسـيمه للحكم قوله[3]: (فـإن كـان ظنيـاً للفعل غـير كف ينهض تركه في جميع وقته سببا للعقـاب فوجـوب). أي إن الــواجب ما طلب الشـارع فعله على وجه يكـون تركه في وقته موجباً للعقاب، وهو معـنى الجـزم في التعريف الأول نفسه، وقد جاء قيد (في جميع وقتـه) في التعريف ليـدخل الــواجب الموسع كما سـوف نـرى، فـإن تـأخيره عن أول الوقت لا يوجب الإثم.

وقد نقل صاحب فواتح الرحموت من الفقهاء زيــادة قيد (من وجــه) فيكــون تعريف الــواجب (هو ما اســتحق العقاب تاركه في جميع وقته من وجـه) وقد زيد هـذا القيد ليـدخل في التعريف الـواجب الكفـائي، فـإن تاركه يعـاقب من وجه ولا يعاقب من وجه، ذلك أنه إذا فعله غيره سـقط

---

[2] انظر في ذلك التوضيح والتنقيح عليه: 2/124.

[3] انظر في ذلك العضد على ابن الحاجب 1/232، وانظر أيضاً في هذا التقسيم فواتح الرحموت 1/57 ـ 57.

عنه كما سوف يـأتي معنا في تقسـيمات الـواجب إن شـاء الله تعالى[1].

2ـ وما جاء في التلـويح على التوضـيح من تعريفه للـواجب أثناء تقسيمه للحكم التكليفي قوله: (فإن كان هذا أي كون الفعل أولى من الترك مع منع الترك بـدليل قطعي فالفعل فرضي وبظني واجب)[2]. وهو التعريف الســابق نفسه في معناه كما هو ظاهر.

أقسام الواجب:

ينقسم الــواجب من حيثيــات متعــددة إلى أقســام مختلفة يمكن أن نضعها في أربعة أقسام، هي:

1- من حيث ارتباطه بوقت معين أو عدم ارتباطه به.
2- من حيث كونه محـــددا بحد معين من قبل الشـــارع أو غير محدد.
3- من حيث الملتزم بفعله أهو معين أو غير معين.
4- من حيث كون المطلوب فيه معينا أو غير معين.

التقســيم الأول من حيث ارتباطه بـوقت أو عـدم ارتباطه به: فإنه ينقسم إلى قسمين:

1- واجب مطلق، أي مطلق عن الـوقت غـير مرتبط بــه، وهو ما لم يقيده الشارع بوقت محدد من العمر[3]، مثل الكفارات والنـذور المطلقة والزكـاة وغـير ذلك مما هو

---

[1] انظر فواتح الرحموت 1/62.
[2] انظر التلويح على التوضيح 2/123.
[3] انظر فواتح الرحموت 1/699-72. والتوضيح على التنقيح 1/202 وما بعدها.

مرتبط بـوقت معين لا يسع الإنسـان الخـروج بـالواجب عنه أو أداؤه في غيره.

2- وواجب مـــؤقت، أي مقيد بـــوقت معلـــوم من قبل الشارع لا يسع المكلف إخراج الـواجب عنه دون إثم[4]، مثل صوم رمضان، فقد أناطه الشارع بـوقت محـدد له هو شـهر رمضـان، فلا يسع المكلف أداء الصـيام خـارج رمضان إلا مع الإثم، بـدليل قـول الله سـبحانه وتعـالى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) (البقرة:185)، فـإن الله سبحانه وتعالى ربط الأمر بالصوم بشـهود الشـهر، ومن ذلك أيضا الصـلاة المكتوبـة، فـإن الشـارع ربطها بأوقات محددة لها لا يسع المكلف أخراجها عنها ...

ومن ذلك أيضا النــذور المؤقتــة، فإنه لا يسع النــاذر إخراجها عن وقتها إلا بأثم نظرا لتعيينها بالنذر.

<u>الفائدة من هذا التقسيم:</u>

ويترتب على هذا التقسيم للواجب حكم شرعي، هو أن الواجب المطلق يسع الإنســان المكلف به فعله في أي وقت دون إثم يلحق بــه، ويســمى فعله هــذا أداء، ويعــبر الفقهاء عن هذا المعنى بأنه واجب على التراخي، وقد نص صــاحب التوضــيح على التنقيح على ذلــك، فقــال: (أما المطلق فعلى الــتراخي لأنه أي الأمر جــاء للفــور وجــاء للتراخي، فلا يثبت للفـور إلا بالقرينـة، وحيث عـدمت يثبت التراخي لا الأمر يدل عليه، لأن المراد بالفور الوجــوب في الحــال، والمــراد بــالتراخي عــدم التقيد بالحــال لا التقيد

---

[4] انظر فواتح الرحموت 1/69.

بالمسـتقبل، حـتى لو أداه في الحـال يخـرج عن العهـدة، فالفور يحتاج إلى القرينة لا التراخي)[1].

أما الواجب المـؤقت، فيجب على الإنسـان فعله في وقتــه، ويـــترتب عليه بطلان الفعل لو كـــان ســابقا على الـوقت، وصـحته مع الإثم لو كـان متـأخرا عنه لغـير عـذر، ويســمى قضــاء لا أداء، وســوف يــأتي معنا تعريف الأداء والقضاء قريبا.

أنواع الواجب المؤقت:

ينقسم الواجب المؤقت إلى عدة أنـواع من حيثيـات متعددة، هي[2]:

1- الواجب الموسع:

هــذا الــواجب هو الــذي وقته يتسع له ولغــيره من جنسـه، أي إن الـوقت فيه أكـبر من الـواجب المرتبط بـه، مثل أوقــات الصــلاة المكتوبــة، فــإن كل وقت فيها يتسع للصـلاة الواجبة فيها ولغيرها من أنـواع الصـلوات الأخـرى، فروضا كانت أم واجبات أم سننا.

وهذا الوقت يسميه الجمهور موســعا، لأنه أوسع من الواجب المرتبط بـه، ويسـميه الحنفية (ظرفـا)، والظـرف في اللغة الوعـاء[3] الـذي يضم أجـزاء الشــيء الموضــوع داخله بصرف النظر عن كونه ممتلئا بالشيء الــذي بداخله ولا يسع غيره معه أولا، وهو قريب من المعـنى المصـطلح عليــه، لكنه يفــترق عنه في أن الظــرف في اللغة لا يفيد اشتراط زيادته عن المظروف وإن كان اتساعه لغيره معه

[1] انظر التوضيح على التنقيح: 1/202، وكذلك التلويح عليه في نفس الموضع.
[2] انظر فواتح الرحموت 1/69 – 72.
[3] انظر المصباح المنير – مادة (ظرف).

وإن كان يحتمله، والمعنى المـراد تحديـده هنا يشـترط فيه ذلك، فإطلاقه عليه غير دقيق، ولذلك كان إطلاق الجمهـور عليه (موسـعا) أدق في نظـري. وعلى كل هو اصـطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح.

5 - الواجب المضيـق:

هو الـواجب الـذي لا يتسع وقته لأكـثر من الـواجب المرتبط بـه، أي أن الـوقت فيه بقـدر الـواجب المرتبط به ولا يتسع لغـيره من جنسـه، كرمضـان، فـإن الصـوم المفروض المرتبط به مقدر به لا ينقص عنه ولا يزيد عليه، فلا يتسع شهر رمضان لصوم غير الصـوم المفـروض فيـه، ولا يضر أنه يتسع مع الصوم لعدد كبير من الصلوات، فإنها ليست من جنس الواجب المرتبط به وهو الصيام.

وهذا الواجب يسميه الجمهور (مضـيقا)، لأن الـوقت فيه يضيق من غـير الـواجب المرتبط بـه، ويسـميه الحنفية (معيارا)، والمعيار في اللغة العيار، وهو ما يقـاس به غـيره في الكيل[1]، أي ما جعل ضـابطا لغـيره كيلا، وهو المعـنى المراد للأصوليين من الـوقت الضـيق نفسـه، فكـان إطلاق اسم المعيار عليه إطلاقا دقيقا جدا.

3- الواجب ذو الشبهين:

وهو الـواجب الـذي يتسع وقته للـواجب المرتبط به ولا يتسع معه لغـيره من جنسـه، ولكن الـواجب فيه لا يسـتغرق كل الـوقت المقـدر لـه، مثل الحج، فإنه مـؤقت بـوقت معلـوم لا يصح إلا فيـه، وهو شـوال وذو القعـدة والعشـرة الأولى من ذي الحجـة، وهـذا الـوقت لا يتسع إلا

---

[1] انظر المصباح المنير ومختار الصحاح – مادة (عير).

لحجة واحــدة، بمعــنى أن الإنســان لا يســتطيع أن يــأتي بحجـتين أو أكـثر في ضـمن هـذا الـوقت، فهو لهـذا يشـبه الـواجب المضـيق، ولكن هـذا الـوقت غـير مسـتغرَق كله بالواجب، فإن أفعال الحج لا تحتاج إلا إلى جـزء يسـير منه فقط، وهو في هذا يشـبه الـواجب الموسـع، ولهـذا الشـبه المـزدوج بكل من الـواجب الموسع والمضـيق أفـرد باسم خاص به، وسمي بالواجب ذي الشبهين.

الفائدة المرتبة على تقسـيم الـواجب إلى موسع ومضيق وذي شبهين:

يترتب على تقسيم الـواجب إلى هـذه الأنـواع الثلاثة بيان حكم تعيين النية عند أداء الواجب.

فقد اتفق الفقهـــاء على وجـــوب تعـــيين النية في الواجب الموسع، لأن الوقت محل له ولغيره من الواجبات الأخـرى الـتي من جنسـه، فلا يكـون الفعل متمحضا له إلا بتعـــيين النيـــة، كصـــلاة الظهر مثلا، فـــإن وقتها يتسع لها ولغيرها من الصلوات الأخرى، فلو صـلى الظهر بنية واجب آخر لم يصح عن الظهـر، وكـذلك لو صـلاها بمطلق النيـة، فإن صلاته تقع نفلا ولا تقع عن الظهر باتفاق الفقهاء.

ولكنهم اختلفـــوا في الـــواجب المضـــيق، أيجب فيه تعيين النية كالواجب الموسع أم لا يجب فيه ذلك؟

فذهب الجمهـور إلى أن الـواجب المضـيق في حكم تعيين النية حكمه كحكم الواجب الموسع تماما، فيجب فيه تعيين النية.

وذهب الحنفية إلى أن الأمر يختلف في الـــــــواجب المضيق عنه في الـواجب الموسـع، لأن الـواجب المضـيق وقته لا يسع غـــــيره من جنسه فكـــــان متعينا له من قبل

الشارع فينصرف الفعل إليه عند إطلاق النيـة، وكـذلك عند النية المخالفـة، لأن الـواجب المخـالف المقصـود للمكلف يلغى لمخالفته لتعـيين الشـارع، فـإذا ألغي وقع الفعل عن الواجب المربوط بالوقت المحدد له شرعا، كرمضـان مثلا، فلو نــوى في المكلف غــير صــوم الفــرض، فإنه يقع عن رمضان عند الحنفية، لأن الوقت محدد له من قبل الشارع، فــإذا حــدد المكلف شــيئا غــير ذلــك، ألغي ذلك التحديد لمخالفته لتحديد الشارع، فيتمحض الصيام لفـرض الـوقت بتحديد الشارع.

لكن الجمهـور ردوا هـذا الاسـتدلال، ونصـوا على أن عدم صحة تعيين المكلف لا يفيد وقوع الفعل عن الفـرض، إذ لا لــزوم بينهما أبــدا، لأن النية إذا لغت وقع الفعل بغــير نية، فيقع باطلا، لأن النية شرط صحة العبادات بالاتفاق.

يضــاف إلى ذلك أن المكلف مجــاهر وقاصد عــدم وقوع الفعل عن فرض الوقت، فلا يجوز صرفه إليـه، خلافا لقصده، فلو صام رمضان بنية فرض آخر وقع صومه باطلا، ولا يقع عن رمضــــان، لأن المكلف لم يقصــــده، بل قصد غيره بصراحة لفظه ونيته.

وإنــــني أرى هنا رجحــــان رأي الجمهــــور في هــــذا المسألة لقـوة دليلهم، فـإن النـبي ﷺ يقـول: (إنما الأعمـال بالنيـات وإنما لكل امـرء ما نـوى)، والنية هي عمل القلب، ولا يمكن أن يحمل عمل إنســــان على خلاف ما قصــــد، ونـاوي فـرض آخر لا يمكن أن يعتـبر ناويا فـرض الـوقت بحـال، ولهـذه القـوة في دليل الجمهـور مـال الكمـال بن الهمــــام المحقق في المــــذهب الحنفي إلى تــــرجيح رأي الجمهور على رأي مذهبه، نزولا عند الدليل، فقـال: (الحق معهم – أي مع الجمهور – لأن التعيين شرعا لفرض الصوم

يقتضي عدم صـحة ما نـوى، لا صـحة ما لم ينـو، كيف وهو ينادي أنا لم أرد صوم الفرض، والأعمال بالنيات)[1]، وهـذا وأمثاله يـــدل دلالة قاطعة على ما كـــان يتمتع به ســـلفنا الصـــــالح من صـــــدق وإخلاص للعلم، وبعد عن التعصب المقيت، فكانوا يسيرون من الدليل حيثما سار واتجه.

هذا ولا بد من الإشارة إلى أن مـؤدى دليل الجمهـور ينتهي إلى تصحيح فرض الوقت المضيق بمطلق النية، فلو نـوى في رمضـان مطلق الصـوم جـاز صـرفه إلى فـرض الـــوقت، لأنه لم يظهر من المكلف قصد يخـــالف قصد الشارع حتى يحكم عليه بالإلغاء، ولما كـان الـوقت محـددا لفـرض معين من قبل الشـارع، جـاز صـرف قصد المكلف إلى الــواجب الـذي حـدده الشـارع، لاحتماله إيـاه وعـدم وضـوح ما يخالفـه، وذلك بخلاف الـواجب الموسـع، فإنه لا يمكن تصحيحه بمطلق النية، لأن الوقت لم يتمحض له من قبل الشارع.

وأما الواجب ذو الشبهين، فقد كـاد الفقهـاء يتفقـون على أن الحج عن النفس يتـــأدى بمطلق النيـــة، إلحاقا له بالواجب المضيق، لشبهه به، وأنه لا يصح بنية النفل أو بنية واجب آخر كالحج عن الغـير، إلحاقا له بـالواجب الموسـع، لشبهه به أيضا[1].

حكم الوقت بالنسبة للواجب المؤقت:

اتفق الفقهاء في الواجب المــؤقت الموسع على أن الوقت فيه سبب للوجوب شـرط للأداء ظـرف للمـؤدى[2]،

---

[1] انظر فواتح الرحموت 1/69، فإنه أشار لترجيح الكمال لمذهب الجمهور وذهب إلى مخالفته وترجيح مذهب الحنفية وتوجيهه.

[1] الخضري: ص 39-41، وفواتح الرحموت 1/72.

[2] فواتح الرحموت 1/69.

وسوف يأتي معنا في الحكم الوضعي تعريف كل من السبب والشرط وحكمهما، أما الظرف فمعناه أن يقع الواجب في ضمنه.

وأما الواجب المضيق، فالوقت فيه شرط للأداء معيار للمؤدى، وأما من حيث سببيته للوجوب فذلك على قسمين: قسم يكون فيه الوقت سببا للوجوب كرمضان، فإن الوجوب يتم عند شهود الشهر، وهذا دليل لسببيته، وقسم لا يكون فيه الوقت سببا للوجوب، كالنذر المعين، وذلك تفريقا بين تحديد الله للوقت وتحديد المكلف له، فما كان الوقت فيه محددا من قبل الله تعالى كان الوقت فيه سببا للوجوب، وما لا فلا.

وقد بنى الحنفية على هذا التفريق أن أجازوا رمضان بنية واجب آخر، ولم يجيزوا النذر المعين بنية واجب آخر[3]، ويتعين على اعتبار الوقت كذلك أحكام متعددة، أهمها:

1- أنه لا يجب أداء الواجب المؤقت ولا شيء منه قبل دخول الوقت، لأنه سبب الوجوب، ومعنى السبب أن ما ارتبط به من الوجوب لا يثبت قبل تحققه، فلا يجب على المسلم أن يصوم رمضان قبل شهود الشهر، ولا يجب عليه أداء صلاة الفجر قبل دخول وقتها، وهكذا، حتى إن المرأة لو حاضت قبل دخول وقت الفجر مثلا لم تجب عليها صلاة الفجر، ولم تدخل في ذمتها.

2- لا يصح أداء الواجب أو جزء منه قبل دخول الوقت، لأنه شرط للأداء، ومعنى الشرط أن ما ارتبط به لا يصح بدونه، فلو أدى الصلاة قبل وقتها لم تصح، وكذلك الحج والصوم.

---

[3] انظر فواتح الرحموت 1/69-71، والتوضيح 1/212.

3- يجوز فعل الواجب في أي لحظة من لحظات الـوقت إذا كـان موسـعا، لأن الـوقت كله ظـرف لـه، ففي أي جزء من الوقت وقع وقع الواجب في محلـه، فـإذا كـان الوقت مضيقا وجب البدء بالواجب مع بدء الـوقت، لأن الـوقت فيه على قـدر الـواجب، وإذا أخـره عن أول الوقت لزم منه فعل بعض الواجب خـارج الـوقت، وهو قضـاء وليس بـأداء كما سـوف يتضح بعد قليـل، لأنه لا يتحقق إلا بفعل الواجب كله ضمن الوقت[1].

<u>تحديد جـزء الـوقت الـذي يعتـبر سـببا للوجـوب المؤقت[2]:</u>

مادام الوقت سـببا للوجـوب في الـواجب الموسـع، وفي بعض أنـواع الـواجب المضـيق، كـان لابد من معرفة الجزء المعتبر سببا للوجوب في هذه الواجبات، أهو الوقت كله، أم جزء منه فقط، وإذا كـان جـزؤه فقط فما هو هـذا الجزء؟

الاتفـاق قـائم على أن السـبب بالنسـبة للـواجب المضيق الذي يعتبر الوقت فيه سـببا للوجـوب إنما هو أول الوقت، ليستطيع المكلف أداء الواجب كله في وقته.

أما الـواجب الموسع فقد اتفق الفقهـاء فيه على أن السبب ليس كل الوقت، بل هو جزء منه فقـط، وذلك لأننا لو اعتبرنا الوقت كله سبب الوجوب فإن الحال لا يخلو من أن نعتـبر الأداء واجبا في الـوقت أو بعـده، وكلاهما باطـل، ذلك أننا لو اعتبرنـاه واجبا في الـوقت لـزم من ذلك تقـدم

---

[1] انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: 1/69.

[2] انظر في هذا الموضوع المستصفى: 1/62، وفواتح الرحموت 1/76 وما بعدها والتلويح على التوضيح 1/206 وما بعدها، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب: 1/341 وما بعدها.

السبب على المسبب، لأن الـوقت مـادام كله سـببا فإنه لا يوجد ما لم ينقض كل الــوقت، وحصــول الوجــوب داخل الوقت ينافي ذلك، فكان باطلا.

ولو اعتبرنا الوجوب حاصلا خارج الـوقت وبعد تمامه للـزم من ذلك الأداء خـارج الـوقت، وهو باطـل، لأن فعل الواجب خارج الوقت قضاء وليس أداء.

ولذلك كـان لابد من اعتبـار أن السـبب هو جـزء من الوقت فقط لما تقدم، وهو ما اتفق عليه الفقهاء.

ولكنهم اختلفـوا في الجـزء المعتـبر سـببا للوجـوب، أهو أول الوقت أو آخره أو غير ذلـك، على خمسة مـذاهب هي:

1 – مذهب جمهور الفقهـاء والمتكلمين[1]: وهو أن السـبب هو أول الوقت على وجه التوسع، بمعنى أن المكلف مخير في أن يوقع الفعل في أي جزء من أجزاء الـوقت المحـدد له دون حـرج أو إثم، ويكـون فعله في ذلك أداء، كالصـلاة، فــإن ســبب وجوبها في الذمة إنما هو أول الــوقت، ولكن للمصـلي أن يبـادر إلى الأداء أول الـوقت كما له أن يـؤخر الأداء إلى نصف الـوقت أو آخـره، وكل ذلك يعتـبر أداء ولا إثم فيه، لكنه ترك الأفضل إن كان بلا عذر مشروع، لعموم فضيلة أول الوقت، وخروجا من الخلاف.

وهنا ينبغي أن يتنبه إلى أن أول الـــوقت هو ســـبب الوجوب بالنسبة لمن أدركه هذا الجزء وكـان مكلفـا، فـإن كـان ليس من أهل التكليف أول الـوقت، ثم أصـبح مكلفا في آخره، كالحائض تطهر آخر الـوقت، والغلام يبلغ آخـره،

---

[1] انظر فواتح الرحموت – شرح مسلم الثبوت: 1/76، والتنقيح: 1/206 والعقد: 1/241.

كان جـزء الـوقت المرافق لتكليفه هو سـبب الوجـوب في حقـه، لا الجـزء الأول من الـوقت، لأننا لو قلنا بـأن الجـزء الأول هو سـبب الوجـوب لما وجبت عليه الصـلاة، لأنه لم يدركه وهو مكلـــف، مع أن الاتفـــاق منعقد على وجـــوب الصلاة عليه.

وقد استدل الجمهور لمـذهبهم هـذا بـأن الله تعـالى أرسل جبريل عليه السـلام صـبيحة فـرض الصـلاة، فـأم بالنبي في الصلاة وصـلى به أول يـوم الصـلوات في أول وقتها، وصلى به في الثاني في آخر وقتها، ثم أعلم النبي المسـلمين بـذلك مبينا لهم أول وقت كل صـلاة وآخـره، وقال: الوقت ما بين هذين، فـدل ذلك على أن الـوقت كله ظرف للصـلاة يخـير الإنسـان بأدائها في أي جـزء منه دون تعـيين، وبما أن الصـلاة لا تصح قبل ثبـوت سـببها، وكـان فعلها في أول الـوقت صـحيحا بالاتفـاق، فإنه يلـزم منه اعتبـار أول الـوقت سـببا للوجـوب، وصـلاة جبريل عليه السـلام بـالنبي أول يـوم في أول الـوقت يـدل على أنه الأفضل.

2 - مذهب الحنفيـة، وهو أن السـبب إنما هو جـزء الـوقت المتصل بـالأداء، فـإن تـأخر الأداء إلى آخر الـوقت كـان السبب هو جزء الوقت الأخير مطلقا عند جمهـور الحنفيـة، وذهب زفر إلى أنه الجزء الأخير المتسع لأداء الواجب.

فإن أخرج المكلف الواجب عن الوقت ولم يؤده فيه كان السبب هو الوقت كله في حق القضاء[1]، ولا اعتراض هنا على اعتبـار الـوقت كله سـببا لما تقـدم، مع أننا رددنا هنـاك اعتبـار كل الـوقت سـببا لما يـترتب عليه من اعتبـار

[1] فواتح الرحموت 1/76، والعضد وحاشية السيد عليه: 1/242.

التقــدم على الســبب أو تــأخر الأداء عن الــوقت، وهو هنا منتف، فلا ضرر في اعتباره كذلك.

احتج الحنفية لمـــــذهبهم هـــــذا، بأنه لا يمكن جعل الوقت كله سببا للوجوب لما تقـدم، فتعين جـزء منه فقط هو سببا للوجـوب، ولا يمكن تعـيين جـزء خـاص منه سـببا، فإذا بدأ المكلف بأداء الــواجب تعين الجــزء المرافق لأدائه سببا للوجوب ضرورة تصـحيح فعلـه، لأن المسـبب لا يصح قبل انعقاد سببه، وصحة هذا الفعل هي محل الاتفاق، فـإذا لم يـؤد أول الـوقت وانتظر إلى آخـره كـان الجـزء الأخـير مطلقا أو المتسع للـــواجب هو الســـبب ضـــرورة عـــدم الانفلات من التكليف.

فإذا خرج الواجب عن الوقت كله، كـان الـواجب هو الوقت كله، لعدم ترجح جزء على جزء منه في السببية[2].

وقد رجح الكمـال ابن الهمـام الحنفي في هـذا رأي الجمهــور على رأي الحنفية لقــوة دليلهم في نظــره، وأنا أرى ترجيح رأي الحنفية لما قدمته من الاحتجــاج لهم، فإنه في نظري كلام لا غبار عليه.

3- مـــــــذهب القاضي أبي بكر البـــــــاقلاني وجماعة من المتكلمين[3]، وهو أن الســـبب إنما هو الجـــزء الأول من الوقت، فإذا أخر المكلف الأداء عنه إلى منتصف الوقت أو آخره كان عليه أن يعزم على الأداء في الجزء السـابق من الوقت بدلا عن الأداء فعلا، ويتعين الجزء الأخـير للأداء فعلا بحيث لا ينوب عنه العزم فيـه، فلو تـرك العـزم في الجـزء الأول أثم، وقد استدل الباقلاني ومن تبعه على سـببية أول

---

[2] انظر في ذلك بحثا مطولا في فواتح الرحموت 1/76-77.

[3] انظر العضد على ابن الحاجب: 1/241، ومذكرات أبي النور زهير: 1/107-108.

الوقت بما استدل به الجمهور، وقد تقدم ذلك، كما استدل على وجـوب العـزم في أول الـوقت إذ لم يحصل فيه أداء بأنه لو لم يكن العزم واجبا عند عـدم الإتيـان بالفعل للـزم ترك الواجب بلا بـدل، وهو باطـل، لأنه يجعل الـواجب غـير واجب، إذ أن الواجب هو مالا يجوز تركه بلا بدل.

وقد رد الجمهور على هذا الدليل بعد موافقتهم على تعريف الواجب بأنه ما لا يجوز تركه بلا بدل، بـأن العـزم لا يصلح بدلا عن الفعل، لأن البدل هو ما يقوم مقـام المبـدل منه بحيث يسـقط بـه، والعـزم على الفعل لا يقـوم مقـام الفعل في ذلـك، فلا يعتـبر فعلا، ولا يسـقط به الـواجب باتفاق الفقهاء.

ولا يمكن أن يرد على هذا القول بأن مؤداه ترك الواجب لا إلى بـدل بعد تحقيق السـبب، ذلك أن معـنى الـترك في الواجب الموسع هو تركه إلى ما بعد خروج الوقت، لا تركه ضمن الوقت، فإنه لا يضر، بل إن معنى التوسع هو ذلك.

4- وذهب بعض الأصوليين، قيل هم بعض المتكلمين، وقيل بعض الشافعية، إلى أن السبب هو أول الوقت فقط، فـإذا أخر الواجب عنه كان قضاء لا أداء، ولكن هل يأثم المكلف بهـذا التـأخير؟ خلاف بين أصـحاب هـذا المـذهب، فـذهب بعضهم إلى التأثيم، وذهب آخرون إلى عدم التأثيم.

وهذا المـذهب يعـني التسـوية بين الـواجب الموسع والواجب المضيق، أو إلغاء الواجب الموسع من أصله، وقد استدل أصحاب هذا المذهب بحديث النـبي ﷺ: (الصـلاة في أول الوقت رضوان الله، وفي آخره عفو اللـه)، فـإن العفو لا يكـون إلى عن ذنب، ولو كـان آخر الـوقت سـببا في الوجوب لما كـان أداء الصـلاة فيه ذنبا يسـتوجب العفو من

الله تعــالى، فــدل ذلك على أن أول الــوقت هو الســبب، وتأخيره عنه قضاء وذنب يستوجب العفو من الله تعالى.

وأجيب عن هذا الدليل بأن أقصى ما يفيـده الحـديث الشـريف أن أداء الصـلاة في أول الـوقت أفضل من أدائها في آخره، وأن ترك الأفضل مخالفة تستحق العفو من الله تعــالى، فيحمل الحــديث عليهــا، ولا يمكن أن يصل هــذا التقصــير إلى درجة العقوبــة، وإلا لصــرح الشــارع بها كما صـــرح بالعقوبة المترتبة على إخـــراج الصـــلاة عن وقت، ولكنه لم يصـــرح بالعقوبــة، فكــان ذلك دالا على الــوقت الأفضل فقـــط، وليس ذلك محل خلاف، إنما الخلاف على الوقت الذي هو سبب الوجوب، وهذا ما ليس في الحـديث دلالة عليه[1].

5- مــذهب بعض الحنفية[2]في غــير المشــهور عنــدهم، إذ المشـهور ما تقـدم، وهو أن السـبب هو الجـزء الأخـير من الوقت، فإذا قـدم المكلف الـواجب عنه بـأن فعله في أول الوقت وقع نفلا يسقط به الفرض، كتقـديم إخـراج الزكـاة على انتهاء الحول، فإنه نفل يسقط به الواجب بعد تحققه، وقد ذهب أبو الحسن الكـــــرخي من الحنفية إلى هـــــذا المـذهب، إلا أنه قيـده بشـرط، وهـو: (أن لا يبقى المكلف على صـفة التكليـف) كـأن يجن أو يمـوت، فـإن بقي على صــفة التكليف وقع عن الــواجب منذ فعلــه، أي إن الفعل عنـده موقـوف على نهاية الـوقت، فـإن انقضى الـوقت أو بقى منه أقل مما يسع الواجب والفاعل مكلف، وقع الفعل

[1] انظر العضد: 1/241، وأبو النور زهير: 1/108-109.
[2] انظر العضد وحاشية السيد عليه: 1/242، وأبو النور زهير: 1/110-111 والتنقيح: 1/306.

عن الواجب منذ فعله، وإن خــرج الفاعل عن التكليف قبل آخر الوقت، وقع الفعل نفلا من أصله.

استـدل أصـحاب هـذا المـذهب بأنه لو وجب الفعل فيما عدا الجزء الأخـير من الـوقت لما جـاز تركه فيـه، لأن شأن الواجب أن لا يجوز تركه، لكن الفقهـاء متفقـون على جـواز تـرك فعله قبل الجــزء الأخـير، فـدل هـذا على أن السبب في الوجوب إنما هو الجزء الأخير لا غير.

ونقض هذا الدليل بأن جواز تـرك الـواجب فيما عـدا الجـزء الأخـير لا يسـتوجب عـدم وجـوب الفعل في هـذا الجـــزء، بل يحتمل وجوبه فيه على التوســـع، لأن معـــنى الـــواجب الموسع هو ذلك لما تقـــدم، والـــدليل إذا طرقه الاحتمال بطل به الاستدلال.

انتقال الواجب الموسع إلى مضيق:

اتفق الفقهاء على أن الواجب الموسع قد ينتقل إلى مضـــيق في الحكم، فلا يجـــوز عندئذ للمكلف أن يـــؤخر الـواجب عن أول الـوقت، لأن حكم الـواجب المضـيق هو ذلك.

ويتم هذا الانتقـال من الموسع إلى المضـيق إذا ظن المكلف العجز عن أداء الـــواجب قبل آخر الـــوقت، فإنه يتضـيق عليه الـواجب بـذلك، ويُسـتحق عليه وجـوب الأداء فورا، وذلك كمن حُكم بالإعدام مثلا، وسحب إلى المقصلة مع دخـــول الـــوقت، وظن أنه لن ينظر إلى آخر الـــوقت، وكـــذلك المـــرأة إذا ظنت أنها تحيض في منتصف الـــوقت اســتنادا إلى عادتها في ذلــك، فإنه يجب عليهما في هــذه الحال المبادرة إلى أداء الـواجب فـور دخـول الـوقت، لأن

الـواجب انقلب في حقهما مضـيقا لغلبة ظنهمـا، فـإن غلبة الظن تقوم مقام اليقين في الأحكام العملية.

ولكن الحـــائض والمحكـــوم عليه بـــالموت لو أخر الـــواجب عن الـــوقت الـــذي ظنا أنهما لن يـــدركاه بحالة التكليف، ثم سلم المحكوم عليه ولم تحض المـرأة، فأوقعا الـواجب قبل خـروج وقته المحـدد له شـرعا، أيكـون ذلك منهما أداء أم قضاء؟

اختلف في ذلك الفقهـاء، فـذهب الجمهـور إلى أن فعلهما أداء وليس قضـاء، لأن الأداء هو ما كـان فعله في وقته المحـدد له شـرعا أولاً، وهـذا كـذلك، ولا عـبرة بغلبة الظن هنا بعد أن تعين بطلانهــــا، مثلهما في ذلك مثل من ظن خروج الوقت فصلى، ثم تبين له أن الـوقت لم يخـرج بعد، فإن فعله الواجب أداء بالاتفـاق، لظهـور بطلان ظنـه، وهنا كذلك.

وذهب القاضي أبو بكر البـــــــــاقلاَّني إلى أن فعله الـواجب يقع قضـاء، لأن الـوقت انتقل في حقه من موسع إلى مضـيق بنـاء على غلبة ظنـه، فكـان إيقاعه له كـذلك إيقاعا خـارج الـوقت، فكـان قضـاء لـذلك، لأن الإنسـان يحاسب على ظنه.

والأرجح في نظـري هو مـذهب الجمهـور، لما تقـدم من قياسه على مسـألة من ظن خـروج الـوقت وهو بـاق، لأن الظن إذا تبين خطؤه لم يعد له اعتبار في الشرع.

هـــذا من حيث كـــون الفعل قضـــاء أو أداء، أما من حيث الإثم، فالاتفاق على ثبوته، بحيث لو أخر الـواجب عن الوقت المضـيق الـذي انتقل إليه في حقهما أثما بالاتفـاق، والإثم هنا مبـني على غلبة ظنهمـا، ولا يمكن أن يقـال إن غلبة الظن بطلت فلا تصح أساسا للإثم، لأن الإثم قد

استقر بمجرد خروج الوقت المضيق، فلا يسقط بعد ذلك[1].

وعلى كل فالخلاف بين القاضي والجمهور لفظي ماداما متفقين على التأثيم، إلا أن يشترط القاضي وجوب نية القضاء، وهذا ما لم يثبت عنه.

أنواع الواجب المؤقت من حيث وقت فعله والإتيان به:

ينقسم الواجب المؤقت من حيث وقت فعله إلى ثلاثة أقسام: **أداء، وقضاء، وإعادة،** ومن الفقهاء من ذهب إلى تقسيمه إلى قسمين فقط، هما: الأداء، والقضاء وجعل الإعادة قسما من أقسام الأداء، ولكنني هنا رجحت فصل الإعادة عن الأداء بقسم مستقل ثالث، ليكون ذلك أوضح في الأذهان.

ثم إن من الفقهاء من خص هذا التقسيم بالواجب دون غيره من أنواع الحكم الأخرى، كالمندوب مثلا، ومنهم من أطلقها في كل العبادات، فجعل هذا التقسيم من أنواع العبادات كلها بما فيها الواجب وغيره.

ثم إن منهم من قصر هذا التقسيم على الواجب المؤقت دون غيره، ومنهم من أطلقه في كل الواجبات مؤقتة كانت أو غيرها[2].

1 - الأداء :

اختلف الأصوليون في تعريف الأداء بالنظر لاختلافهم على طبيعة انتماء هذا التقسيم:

---

[1] انظر شرح العضد على ابن الحاجب: 1/243-144، وفواتح الرحموت 2/86-88، وأبو النور زهير: 1/112.

[2] انظر فواتح الرحموت 1/85-86، والمستصفى: 1/95 وما بعدها.

1- فمن ذهب إلى أنه من تقسـيمات العبـادة المؤقتة مطلقا واجبة كانت أو غـير واجبة عـرَّف الأداء بأنه فعل العبادة في وقتها المحدد لها شرعا أو لاً، أو ما فعل في وقته المقدر له شرعا أو لاً[3].

2- ومن ذهب إلى أنه من تقسـيمات الـواجب المـؤقت لا غير، عرف الأداء بأنه فعل الواجب في وقته المحـدد له شرعا أولاً.

ج- أما من ذهب إلى أن هـذا التقسـيم من تقسـيمات المأمور به مطلقا، مؤقتا كان أو غير مـؤقت، واجبا كـان أو غير واجب، فقد عرَّف الأداء بأنه تسليم عين الثابت بالأمر، فإنه يدخل فيه تسليم الواجب المؤقت في وقته المحدد له شرعا، كما يدخل فيه كل حقـوق العبـاد الأخـرى، فتسـليم الصـوم في وقته أداء، لأنه تسـليم عين الثـابت بـالأمر، بخلاف فعله خارج وقته المحدد له شرعا، فإنه تسـليم مثل الواجب لا عينه، وهو قضاء كما يـأتي، وكـذلك تسـليم عين المغصوب، فإنه أداء، بخلاف تسليم قيمته، فإنه قضاء، لأنه مثل الثابت بالأمر لا عينه[1].

وقد اختار هذا التعريف فخر الإسلام، ورجحه صاحب فـواتح الرحمـوت واعتـبره التعريف الجـامع، وهو ما نـرى ترجيحه، لأنه جامع لكل أنواع الحكم التكليفي.

<u>شرح التعاريف وبيان محترزاتـها:</u>

التعريف الأول:

فعل العبادات: يشمل الواجب والمندوب والمبـاح دون تخصيص، لأن العبادة تطلق عليها جميعـا، ويـدخل في

---

[3] انظر فواتح الرحموت 1/86،والعضد 1/233.

[1] انظر فواتح الرحموت 1/85-86،والعضد 1/232.

هذا العموم ما كـان من العبـادة مؤقتا أو غـير مـؤقت، كما يدخل فيه ما كان وقته مقدرا من الشارع أو لا، كما يــدخل في ذلك ما كــان فعله في الــوقت أو لاً أو ثانيــا، ولما لم تكن هذه من المعرف أخرجت بالقيود الآتية.
في وقتـــه: قيد أول يخـــرج به ما لم يكن له وقت من المـــأمورات، كالنوافل المطلقـــة، والكفَّارات والنـــذور المطلقــة، فإنها لا تــدخل في هــذا التقســيم على هــذا التعريف، لأنها غير مؤقتة.
المقدر له شرعا: قيد ثان يخـرج به ما كـان تقـديره من المكلف نفسه، كالزكاة إذا عين لها الإمام شهرا، فإنها غير مؤقتة في الأصل من قبل الشارع، وتأقيت الإمـام لا يجعل تـأخره عند خروجه عن الأداء إليه قضـاء، لأنه ليس تقـديرا من الشارع.
أولا: قيد ثالث يخرج به ما كـان فعله في وقته المقـدر له شــرعا ولكن ليس أولاً، بل ثانيــا، جــبرا لما وقع في الأداء الأول نفســه، كإعــادة الظهر في وقتها لخلل أصــابها من تـأخير ركن أو تـرك واجب، فإنه داخل في قسم الإعـادة لا الأداء على ما يأتي.

هذا إذا كـان فعلها أولا صـحيحا ناقصا كـترك الفاتحة في الصـلاة عند الحنفيـة، فـإذا كـان بـاطلا كـان فعلها ثانيا أداء، لعــدم الاعتــداد بالفعل الأول، فــإن الباطل وجــوده وعدمه في اعتبار الشرع سواء، وكالصلاة بلا قراءة مطلقا لغير المـؤتم، فإنها باطلـة، فـإذا أعادها كـان الفعل الثـاني أداء لا إعادة، لعدم الاعتداد بالفعل الأول مطلقا[1].

هـــذا ولا بد من فعل العبـــادة أو الـــواجب كله في الوقت حتى يسمى أداء، أما فعل بعض العبادة في الــوقت

---

[1] العضد: 1/232، وفواتح الرحموت 1/85.

وبعضــها خارجه فلا يكــون أداء على هــذا التعريــف، ولكن جمهور الفقهاء على أن فعل أول العبادة في الـوقت كـاف لاعتبارها أداء، ولو كـان بعضـها الآخر خـارج الـوقت، فمن أدرك أول صلاة العصر في الوقت ثم غربت الشــمس وهو في صلاته فإن عصره يعتبر أداء، ولذلك أدخل الفقهـاء في التعريف قولهم: (فعل ابتداء العبـادة)[2]، ليـدخل ما نصـوا عليه، ولكنهم مع ذلك اختلفوا في الجزء الذي يعتبر إيقاعه في الوقت كـاف لاعتبـار الصـلاة أداء، فـذهب الحنفية إلى أنه التحريمية فقــط، وذهب الشــافعية إلى أنه ركعة على الأقل، فلو أحرم بالعصر ثم غربت الشمس كـان فعله أداء عند الحنفية قضاء عند الشافعية، لعـدم وقـوع ركعة كاملة في الوقت.

التعريف الثاني:

التعريف الثاني كالأول تمامـا، ولا يفـترق عنه إلا في تخصــيص التعريف بــالواجب دون غــيره، فهو يخص هــذا التقسيم بالواجب فقط، وهو ما طلب الشارع من المكلف فعله على سـبيل الإلـزام، فيخـرج عن هـذا التعريف جميع المنـدوبات والمباحـات والمكروهـات، أما المحرمـات فإنها داخلة فيه، لما فيها من معنى الواجب وهو الإلزام بالترك.

التعريف الثالث:

هـذا التعريف جـامع شـامل لكل المـأمورات، سـواء أكان الأمر فيها على سبيل الوجـوب أو على سـبيل النـدب أو على سبيل الإباحة، وهو يشمل المأمورات المؤقتة وغير المؤقتة على حد سواء، كما يـدخل فيه ما كـان من حقـوق

---

[2] فواتح الرحموت 1/85.

الله تعالى وما كان من حقوق العبـاد، لـذلك كـان التعريف المرجح لدى جماهير الأصوليين، لشموله وصـدقه على كل أفراده.

والمقصود بعين الثابت بالأمر، الإتيـان بالمـأمور به – أي المطلوب فعله – على الوجه الذي طلبه الشارع تماما، من غـير مخالفـة، مثل رد المغصـوب عينـا، فإنه هو الـذي طلبه الشـــارع، أما رد القيمة عند هلاك العين فـــذلك ليس عين المطلوب من الشارع رده، بل هو بـدل عن رد العين، يصار إليه عند الضرورة، وكذلك أداء الصلاة في وقتها، فهو عين المطلـوب من الشـارع، أما أداؤها بعد الـوقت فـذلك بدل للمطلوب، يصار إليه عند الأعذار والضـرورات، فكـان مثل المطلوب فعله لا عين المطلوب فعله.

2- الإعـــادة:

الإعادة تعريفها تعريف الأداء نفسه تقريبا وقد جـرى فيها من الخلاف مثلما جرى في تعريف الأداء، فلا حاجة لنا إلى تكراره هنا.

والفـارق الوحيد الـذي تفـترق به الإعـادة عن الأداء هو أن الإعادة لا تكون إلا بعد سبق أداء الواجب ناقصا، أما الأداء فلا يكـــون إلا أولاً، وقد تم تفصـــيل ذلك في تعريف الأداء.

وينبغي الإشـــارة هنا إلى أن الحنفية اختلفـــوا في الإعادة أيكـون الفعل الأول فيها مسـقطا للـواجب ويكـون الثـاني جـابرا لنقص الأول، أم يكـون الثـاني هو المسـقط للواجب.

فـذهب إلى الأول جمهـور الحنفيـة، بـدليل أنه لو لم يعده لكان الفرض ساقطا عنه بالاتفـاق، وهـذا دليل وقـوع

الفــرض بــالأول، لأن الإعــادة لم تــرد عليه بــالنقص بل بالتكميل فقط.

وذهب أبو اليسر من الحنفيـة، إلى أن الفعل الثـاني هو المسـقط للـواجب بعد الإتيـان بـه، لأنه يسـتجمع كل أوصاف الواجب، فلم يعد هنالك حاجة إلى الالتفـات للفعل الأول والاعتداد به[1].

والأرجح في نظـــري القـــول الأول، لما تقـــدم من الدليل الناهض.

3 - القضـــاء:

اختلف الفقهـــاء في تعريفه كـــاختلافهم في تعريف الأداء، لأنه نقيضـه، فأصـحاب التعريف الأول للأداء عرفـوا القضـــاء بأنـــه: (ما فعل بعد وقته المقـــدر له شـــرعا أولا استدراكا لما سبق له وجوب)[2] فشمل ذلك تأخير الواجب عن وقته عمدا أو سهوا، كما شمل التـأخير عن الـوقت مع التمكن من الأداء، كالمسـافر مثلا، أو مع عـدم التمكن منه كالمريض والحائض والنائم.

وقد قيد بعض الفقهـــاء هـــذا التعريف بكلمة عليـــه، فقال: (.. اسـتدراكا لما سـبق له وجـوب عليـه) ليخـرج به النـــائم والحـــائض والمجنـــون عن حد القضـــاء، لعـــدم تأكد الواجب في ذمتهم أثناء العذر، فـإن الخطـاب متجه عليهم في الجملـــــــة، ولكنه لم يتأكد في حقهم، فعلى التعريف الأول يـدخل فعلهم الـواجب بعد الـوقت في حد القضـاء، لتوجه الواجب عليهم بالجملة، وعلى التعريف الثـاني ليس

---

[1] فواتح الرحموت 1/85.
[2] العضد: 1/233.

بقضـاء، لعـدم تأكد الوجـوب في حقهم، للمـانع الشـرعي المبيح للتأخير.

وأصـحاب التعريف الثـاني مثل أصـحاب التعريف الأول تمامـا، إلا أنهم قصـروا التعريف على الـواجب دون غيره، فلا يعتبرون من القضاء فعل النوافل خارج وقتها.

أما أصحاب التعريف الثالث فقد عمموا هذا التقسيم – كما تقدم – على كل مأمور به، سواء كان حقا لله تعالى أو حقا للعباد، مؤقتا أو غير مـؤقت، فعرفـوا القضـاء بأنـه: (تسـليم مثل الثـابت بـالأمر)[1] والمـراد بكلمة مثل هنا هو تسـليم المـأمور به ناقصا بعض أوصـافه الشـرعية، كـأداء الصـلاة خـارج وقتهـا، فإنها ناقصة الـوقت المرتبطة بـه، وتسليم قيمة المغصوب عند هلاك عينه، فإنه ناقص تسليم ذات العين الثـابت بحكم الغصـب، وقد تقـدم تفصـيل ذلك في تعريف الأداء.

دليل قضاء الواجب وحكمه:

اتفق الفقهـاء على أن الـواجب إذا لم يـؤد في وقته وجب أداؤه بعد الـوقت قضـاء، كالصـلاة والصـوم إذا لم يؤدهما المكلف في وقتهما المحـدد لهما شـرعا وجب قضاؤهما بعد الوقت، سـواء أكـان التـأخير لعـذر كـالمرض والسفر والسهو، أو لغير عذر كالعمد.

ولكنهم اختلفـوا في الـدليل المـوجب للقضـاء، أهو الخطـاب الـذي وجب به الأداء نفسـه، أم هو خطـاب جديد غيره.

---

[1] فواتح الرحموت 1/86.

فـذهب الجمهـور وفيهم الشـافعية والمالكية وبعض الحنفية إلى أن القضـاء إنما يثبت بسـبب جديد غـير سـبب الأداء.

وذهب جمهـور الحنفية والحنبلية وأهل الحـديث إلى أن القضـــــاء يجب بما يجب به الأداء، ولا حاجة إلى دليل جديد له.

وذهب جماعة إلى أن القضاء بمثل معقول لا يحتـاج إلى دليل جديد، أما القضاء بمثل غير معقـول فهو الـذي لا بد له من دليل جديد، حـتى إن صـاحب التلـويح ادعى على ذلك الإجمـاع، فقـال: (لا خلاف في أن القضـاء بمثل غـير معقـول يكـون بسـبب جديـد، واختلفـوا في القضـاء بمثل معقول..)[2] إلا أن صاحب فـواتح الرحمـوت رد على ذلـك، وأثبت أن الخلاف في المثل المعقول وغـير المعقـول على حد سـواء، وأنه لا فـرق بينهمـا، فقـال: (وقد بـان لك أن الفرق بين القضاء بمثل معقـول وبمثل غـير معقـول ليس في موضعه، فإن الأداء كما كان مفرغا للذمة عن اشتغالها بأصل الفعـل، كـذلك الإتيـان بمثل غـير معقـول أو بمثل معقول ..)[3].

الأدلة:

استدل الجمهور لمذهبهم بأدلة منها[1]:

1- بأن الأمر بالأداء لم يتضمن أمرا بالقضاء، ولا يمكن أن ينتظم لفظ الأمر كليهما معا على وجه يحصل به المطلـوب بفعل أي منهمـا، إذ إن ذلك معنـاه التسـوية

---

[2] التلويح: 1/162، وانظر كشفالأسرار 1/138، فإنه تابعه على ما ذهب إليه.

[3] فواتح الرحموت 1/90.

[1] فواتح الرحموت 1/90-91، والتوضيح 1/162 وما بعدها، وكشف الأسرار 1/138 وما بعدها.

بين الأداء والقضـاء من كل وجـه، وهـذا باطـل، لما في القضاء من إثم التأخير، مثل ذلك مثل من قـال لغـيره: صم يـوم الخميس، فـإن ذلك الأمر لا يعـني صـوم يـوم الجمعة اقتضاء عدم الجمع بينهما، وهذا كذلك.

2- بأن الأمر بـالأداء يسـتوجب أمـرين همـا: أداء الفعـل، وكونه في وقته المقرر له شرعا، وليس مطلق الإتيـان بالفعل فقـط، أي إن الأمر اقتضى واجبا متصـفا بقيـد، فـإذا تعـذر حصـول القيد لم يعد التفريغ على الوجه المطلوب ممكنا، فاحتيج إلى دليل جديد للقضاء.

واستدل الحنفية لمذهبهم[2]:

1- بـأن الأمر فيه شـغل الذمة بـالواجب بقصد التفريغ بـالأداء، وكـون ذلك في الـوقت قيد تكميلي، فـإذا تم التفريغ في الـوقت فقد تم التفريغ على الكمـال، وإذا أخرج عن الوقت بقي الـواجب في الذمـة، ولـزم أداؤه ما دام الكمـال متعـذرا، وهـذا النقص هو محل المسـؤولية والإثم، ثم إن لفظ القضـاء يـدل على ذلك أيضا، لأنه لو كان ثابتا بدليل جديد لسمي أداء ولم يسم قضاء، فإن لفظ القضاء يدل على انشغال الذمة بالأمر السابق.

2- بـأن فـوات الأصل (الأداء) يسـتلزم أحد أمـور ثلاثة لا رابع لها، هي:

أ - العفو عن الـواجب بالكليـة، وتفريغ الذمة منه بتاتا، وبالتالي عدم المطالبة بالواجب خارج الوقت قضاء.

ب - بقـاء الـواجب في الذمة كما كـان رغم خـروج الوقت.

---

[2] فواتح الرحموت 1/90-91، والتوضيح 1/1992 وما بعدها.

ج - ثبـــوت المعصـــية ثبوتا لا رافع له دون مطالبة بالفعل.

فأما الاسـتلزام الأول فلا سـبيل إليـه، لأن القضـاء واجب باتفـاق الفقهـاء، سـواء أكـان ذلك بسـبب جديد أو بالسبب السابق، وهو ينافي العفو.

وأما الاستلزام الثالث فلا سبيل إليه أيضا، وذلك لأن المعصـــية المترتبة على إخـــراج الـــواجب عن الـــوقت معصيتان، الأولى بسبب تأخير الـواجب عن وقتـه، وهـذا لا رافع له إلا كـرم الله تعـالى وجـوده، والثانية بسـبب تـرك نفس الواجب، وهذه تجبر بالقضاء باتفاق الفقهاء.

فلم يبق إلا الوجه الثـــــاني، وهو انشـــــغال الذمة بالواجب على وجه لا تفرغ فيه إلا بالتنفيذ فعلا.

3- لو كـان القضــاء لا يثبت إلا بخطــاب جديــد، لما وجب قضاء الصلاة على تاركها عمدا، لأن قول النـبي ﷺ (من نـام عن صلاة أو نسـيها فليصـلها إذا ذكرها فـإن ذلك وقتهـا) لا يشمل التارك للصلاة عمدا، ولا دليل غـيره يـوجب القضـاء عليه مع أن الفقهـاء كنفقـون على وجـوب القضـاء عليـه، فلزم منه ثبوته بالدليل الأول.

وقد نقض الحنفية والحنبلية مـــــــــــذهب الجمهور من عدة وجوه:

فـردوا على الوجه الأول بأنه لو كـان مرادنا شـمول دليل الأداء للقضاء لفظا لكان دليلهم صحيحا، ولكن قصدنا ليس كـذلك، بل هو أن المطالبة بشـيء تتضـمن المطالبة بمثله عند فوته تضـمنا، فكـان دليل وجـوب الأداء شـاملا لوجوب القضـاء ضـمنا لا لفظـا، وكـان إيجـاب الأداء موجبا للقضــاء، إذ هو مثل الأداء، فيصـــار إليه عند فـــوت الأصل ضرورة تفريغ الذمة.

كما أنهم ردوا على الوجه الثاني بـأن الـوقت مكمل للـواجب لا أصل مثلـه، فليس الثـابت بـالأمر شـيئين هما الـــواجب وكونه في الـــوقت، بل إن الثـــابت به هو فعل الـواجب فقـط، وأما كونه في الـوقت فـذلك وصف مكمل لــه، بــدليل أنه لو أخــرج الــواجب عن وقته ثم فعله صح الــواجب وســقط عن ذمتــه، وأما الإثم فهو نتيجة الإخلال والكمـال وهو كونه في الـوقت، ولو كـان الـوقت مقصـودا بالأمر الأول كالواجب سواء بسـواء لما سـقط الـواجب به قضاء، ولكن يسقط الواجب باتفاق الفقهاء بالقضاء، فكان مكملا له لا أصلا لذلك.

فإن قيل إن المكمل لا يوجب فواته الإثم لأنه بمثابة المنـدوبات، والقضـاء يثبت فيه الإثم بالإجمـاع، أجيب بـأن المكمل نوعـان: نـوع يكـون واجبـا، كقـراءة الفاتحة في الصلاة عند الحنفية، ونـوع يكـون منـدوبا كعقد اليـدين في القيام، وتفويت الواجب يوجب الإثم بالاتفاق، فكان اعتبـار الــوقت مكملا للــواجب إنما هو من النــوع الأول، فلم يعد هنالك اعتراض على استحقاق الإثم بتفويته[1].

وقد رد الجمهور على الحنفية والحنبلية في دليلهم الرابع، بأن قضـاء الصـلاة على التـارك لها عمـدا إنما وجب بالحديث المتقدم نفسه بطريق دلالة النص، فإن حالة الترك عمـدا أولى بالقضـاء من حالة الـترك سـهوا أو النوم، ودلالة النص حجة عند الحنفية والحنبلية.

ثم إن القضاء على التارك عمدا ثبت بإجماع الفقهاء عليه من غير نكير، والإجماع حجة قطعية بالاتفـاق، فصـلح ذلك أن يكون دليلا جديدا لوجوب القضاء.

---

[1] فواتح الرحموت 1/90-91، والتوضيح 1/162 وما بعدها.

هذا وقد مـال كثـير من الفقهـاء إلى تـرجيح مـذهب الجمهــــور، ولكنــــني مع ذلك أرى تــــرجيح رأي الحنفية والحنبلية من اعتبـار الخطـاب الأول المـوجب للأداء موجبا للقضاء ضـمنا لا لفظـا، ما لم يقم دليل صـريح على خلاف ذلك، أي إن الأصل هو الشـمول ما لم يعـارض بـدليل آخر لما تقدم من الأدلة.

أنواع الأداء والقضاء[1]:

1- أنواع الأداء:

ينقسم الأداء سواء كـان ذلك في حقـوق الله تعـالى أوحقوق العباد إلى ثلاثة أقسام، هي:

ا- أداء كامــل: وهو فعل عين الثــابت بــالأمر في وقته بالوصف الذي شرع عليه، أي كاملا مستجمعا كل شـروطه وأركانه وسننه على الوجه الـذي جـاء به الخطـاب، كصـلاة الجماعة في وقتها فيما شــــــــــرعت فيه الجماعة من الصـلوات، فإنها أداء كامـل، لاحتوائها على الجماعـة، وهي من سنن الصلاة أو واجباتها، وكـرد عين المـال المغصـوب سليما، فإنه أداء كامل أيضا.

2- أداء نـــاقص: هو فعل عين الثــابت بــالأمر في وقته ناقصا بعض الأوصـاف الـتي شـرع عليهـا، كصـلاة المنفـرد فيما شرعت فيه الجماعة من الصلوات، فإنها ناقصة صفة الجماعة، كرد عين المغصوب مشغولا بجناية أو دين.

3- أداء شبيه بالقضاء: وهو فعل عين الثابت بالأمر في وقته بعد فوات محله من وجه، كصـلاة اللاحق للإمـام فيما يصـليه وحـده بعد الإمـام، فإنه أداء لفعله في وقتـه، وفيه معنى القضـاء، لما فيه من فعله بعد محلــه، إذ محله خلف

---

[1] انظر التوضيح 1/166-172، وكشف الأسرار مفصلا: 1/146-183.

الأمام، وكذلك إذا تزوج امرأة على عبد لغـيره، ثم اشـتراه ودفعه لهـــا، فإنه أداء من حيث إن فيه دفع العبد نفســـه، ولكنه يشبه القضاء من حيث إن تبدل الملك كتبدل العين.

ب - أنواع القضــاء:

ينقسم القضاء إلى ثلاثة أقسام أيضا:

1- **قضاء بمثل معقـول:** وهو ما كـان وجه المشـابهة والمماثلة فيه بين القضـــاء والأداء مما يدركه العقـــل، كقضــاء الصــلاة بالصــلاة، والصــوم بالصــوم، وضــمان المغصوب بالمثل بعد هلاك العين.

2- **قضـــاء بمثل غـــير معقـــول:** وهو ما كـــان وجه المشــــابهة والمماثلة فيه بين القضـــــاء والأداء مما لا يدركه العقل ولكن ثبت بالشـــرع، كالفدية في الصــوم، فـإن العقل لا يسـتطيع إدراك المماثلة بين الإنفـاق في الفدية بــدلا عن الصــوم وبين الصــوم، وكــذلك ضــمان النفس بالمــــال المتقــــوِّم في القتـــــل، والإرش عن الأطراف، وغيرها.

3- **قضاء يشبه الأداء:** كإدراك المقتدي الإمام في صلاة العيد وهو راكع، فإن عليه أن يكبر تكبـيرات الزوائد في حالة الركوع، وهـذه تعتـبر قضـاء لزوالها عن وقتهـا، إذ هو القيام، لكنها شبيهة بالأداء، لما في الركوع من شبه بالقيام من حيث انتصاب الساقين في كل، فكان فعلها في الركوع له شبهة بفعلها في القيام، وكذلك لو تـزوج امـــــرأة على عبد غــــــير معين ثم دفع إليها قيمة عبد وسط، فإنه قضـاء من حيث أن الثـابت عليه عبد وسط لا قيمته، وهو شبيه بالأداء، لأن العبد الثابت عبد وسط، والوســطية لا تعـــرف إلا بالقيمـــة، فكـــأن القيمة هنا

أصبحت شبيهة بالأداء، لما فيها من معـنى الأصـلية في تعيين الواجب.

التقسيم الثاني للواجب: من حيث تقديره من الشارع بحد معين أو عـــدم تقـــديره بـــه، فإنه ينقسم **من هـــذه الحيثية إلى واجب محدد، وواجب غير محدد:**

1- **الواجب المحدد:** وهو الواجب الـذي حـدد الشـارع له مقـدارا معينـا، كالزكـاة، فـإن الشـارع بيَّن أنصـبتها والـواجب في كل نصـاب، والصـلاة، فـإن الشـارع بيَّن عددها وأوقاتها، ولم يترك شيئا من ذلك لتحديد البشر.

ومن ذلك أيضا كل الحـــدود والكفـــارات، ومقـــدار الفـــروض في المـــواريث، فإنها لا دخل لإنســـان في أمر تحديدها زيادة أو نقصانا.

2- **الواجب غـير المحـدد:** وهو الـواجب الـذي أمر الله تعالى بفعله ولم يحدد المقـدار الـواجب فيـه، بل تـرك أمر التحديد للسلطة البشـرية وقـرائن الأحـوال يتحـدد بموجبهـا، كنفقة الأقـارب، والتعزيـرات، والإنفـاق في سبيل الله سبحانه وتعالى، وغير ذلك مما لم يحـدد الله سبحانه وتعالى مقداره مسبقا.

الحكمة في التحديد وعدمه:

لقد قضت حكمة الله تعــالى وإرادته أن يــأمر بــني البشر بواجبــات كثــيرة تلبية لمصــالحهم وتحقيقا للعدالة بينهم، ولمَّا كانت مصـالح البشر منها ما هو ثـابت لا يتبـدل بتبدل العصور والأزمان، ولا يتغير الأشـخاص والبلـدان، ولا يتأثر بالأعراف والعادات، أو أن المصلحة الـتي سـبق تعلق إرادة الله تعـالى بها تسـتلزم هـذا الثبـات، وتمنع التغـير

والتبــدل، كما في جريمة الســرقة، فإنها مســتنكرة بدرجة واحدة في كل العصــور وفي كل البيئـات وعند جميع الأمم على حد ســواء، وكجريمة الزنــا، فإنها مكروهة لكل عاقل منبوذة مجرَّمة في كل تشريع يُعنى بالمصلحة العامة، فإذا حــدث أن اســتبيحت في بعض البيئــات أو أحلت في بعض العصـور لبعض النـاس عـدَّ ذلك انحرافا وخروجا عن جـادة الصــــواب، لأن جريمة الزنا جريمة يجب أن تكـــــون ثابتة الجرمية في كل عصر، فـإذا انحـرف قـوم عن تجريمها عد ذلك منهم انحرافا، لا تغييرا سليما ينبغي بناء الأحكـام عليه وتغيرها وفقا له.

ومنها ما هو قابل للتبــــدل بطبيعتــــه، وهو ما يرتبط بالعــادة والعــرف، بحيث إنه يتكيف بها كــثرة وقلة شــدة وضـعفا، حـتى إذا ما لجأنا إلى تحديـده مسـبقا في نطـاق محدد لا يقبل التغيير والتبديل عطلنا المصلحة الـتي شــرع من أجلهــــا، والغاية الـــتي أوجب لهـــا، مثل النفقة على الأقارب، فإن العرف والعـادة والأسـعار هي الـتي تحـدده، ولو حددت مسبقا من الشارع لكان في ذلك كل المجافــاة للعدالــة، ومنها الجــرائم التعزيريــة، فإنها متــأثرة بــالعرف والعادة كمًّا وكيفـا، ثم هي غـير منضـبطة تختلف بـاختلاف الأحـوال والظـروف والقـرائن المحيطة بهـا، فـإن شـتيمة العالم غير شتيمة آحاد الناس في جرميتها.

فلذلك كله وتحقيقا للعدالة المطلقة التي هي منــاط الواجبـات الشـرعية قسم الشـارع الـواجب إلى القسـمين المـــــذكورين، فجعل بعض الواجبـــــات محـــــددة لا دخل للسلطان البشري في تحديدها زيادة وقلة كمًّا وكيفا، وهذا هو القسم الأكـــثر من الواجبـــات الشـــرعية، وجعل بعض الواجبات الأخرى غير محددة مسبقا، وأوكل إلى السلطان

البشـــــري أمر تحديـــــدها بقواعد وأسس معينة بينها لنا سبحانه.

حكم الواجب المحدد وغير المحدد:

لهذا التفريق بين الواجب المحدد وغير المحدد ثمرة هي: أن الــواجب المحــدد يثبت في الذمة إذا لم يــؤَدَّ في وقته، أما الواجب غـير المحـدد فلا يثبت في الذمة بفـوات وقته.

ودليل ذلك أن شـــغل الذمة بـــالواجب الغاية منه القدرة على تفريغها بأدائه ضـرورة عـدم التكليف بمتعـذر، ولما كان الواجب هنا غير محدد لم يكن إخراجه من الذمة، فلزم من ذلك عدم شغل الذمة به.

هــذا إذا لم يكن حــدد ممن له ســلطة التحديد من البشـر، فـإذا حـدد بالقضـاء أو الرضا فإنه يلحق بـالواجب المحدد باتفاق الفقهاء، ويثبت في الذمــة، ولكن الشـافعية اختلفوا مع الحنفية في إسناد هذا الترتيب إلى تـاريخ مبـدأ الوجوب أو قصره على وقت التقـدير، فـذهب الحنفية إلى أن الــواجب غــير المحــدد إذا حــدد ممن له الســلطة في تحديــده، كنفقة الزوجة يحــددها القاضــي، فإنها تثبت في الذمة من تــاريخ التحديد لا من تــاريخ الوجــوب، لالتحاقها بالواجب المحدد من تاريخه فقط، وذهب الشافعية إلى أن الـــواجب غـــير المحـــدد إذا حـــدد ممن له تحديـــده يلحق بـالواجب المحـدد منذ تـاريخ نشـوء الـواجب، فتجب نفقة الزوجة بعد تحديـــدها في ذمة الـــزوج وجوبا مســـتندا إلى تـاريخ نشـوئها، أي تجب في ذمته النفقة الجديـدة والنفقة الماضية السابقة على التحديد.

الأدلـــة:

استدل الحنفية لمـذهبهم بـأن الـواجب غـير المحـدد غــير قابل للثبــوت في الذمة في أصــله لعــدم تحديــده، فيسـقط، فـإذا حـدد بعد ذلك كـان التحديد بمثابة إيجـاب جديد له، فلا يرجع على ما وقع ساقطا من الأصل.

واستدل الشـافعية لمـذهبهم بـأن عـدم الثبـوت في الذمة إنما كان لعـدم التحديـد، فلما تم التحديد زال المـانع من الإثبات في الذمة، فرجع إليها متعلقا بها[1].

التقسـيم الثـالث للـواجب: من حيث تعـيين الملـزم بفعله.

ينقسم الواجب من هذه الحيثية إلى قسمين: واجب على العين، وواجب على الكفاية.

1- **فالواجب على العين:** ويسمى الواجب العيني، هو الـــواجب المتعلق بجميع أفـــراد المكلفين على وجه لا يتأدى إلا بفعل كل واحد منهم له.
2- **الـواجب الكفـائي:** وهو الـواجب المتعلق بجماعة المكلفين على وجه يتــأدى فيه بفعل البعض منهم لــه، لحصــول الغــرض منه بفعل بعض المكلفين[2]، فـــإذا تركوه جميعا أثموا كلهم، لعدم حصول الواجب منهم.

معنى هذا التقسيم ومنشأه:

كل الواجبـات الـتي شـرعها الله جل شـأنه الحكمة فيها شــيئان، هما تربية البشـــرية جمعـــاء، وإقامة العدالة بينهـا، والتربية لا تتحقق إلا بـالتزام كل واحد من المكلفين

[1] يرجع في بحث الواجب المحدد وغير المحدد إلى: أبي زهرة ص34-35 والخضري.
[2] حاشية السيد على شرح العضد: 1/234.

الواجبات التي شرعت له، لأن التربية أمر شخصي ذاتي لا يصلح أن يقوم فيه إنسان مقام آخر، كالقوة البدنية تمامـا، لا تتم لإنسان إلا إذا قام بالرياضة لها بنفسه، ولا يغـني عن ذلك قيام غيره بها مهما كان ذلك الغير.

أما إقامة العدالة وتـــأمين المصـــالح فتتحقق بفعل البعض دون الكل، لأن الغاية منها نوعية وليست شخصـية، كالقضاء والجهاد، فإن الغاية منها إقامة العدالة بين النـاس وكسر شوكة الأعداء ورد أذاهم.

لهذا كله انقسـمت الواجبـات إلى هـذين القسـمين، فما كـــان منها متعلقا بجــانب التربية اعتــبر واجب عين لا يتأدى فيه الواجب إلا بفعل كل إنســان مكلف لـه، فـإذا ما تركه إنســان من المكلفين أثم لوحـده، ولم يغن عنه قيـام غيره به.

وما كــــان منها متعلقا بجـــانب العدالة ومصــــلحة المجتمع دون النظر إلى أفـراد هـذا المجتمع اعتـبر واجب كفاية يتأدى فيه الواجب بفعل بعض المكلفين له، ويسـقط الوجوب عن الباقين بـذلك، فـإذا تركـوه جميعا أثمـوا كلهم لفوات المصلحة المترتبة على هذا الوجوب كليا.

وهذا التقسيم للواجب منطقي وضــروري، ومجافاته جـور وعبث، ذلك أن مصـالح المجتمع كثـيرة ومتعـددة، لا يســتطيع كل مكلف القيــام بها جميعــا، كــالعلم والقضــاء والجهاد والمهن كلها.. فـإذا ما كـان وجوبها عليه عينا كـان تكليفا بما لا يطاق، وجورا ينزه التشريع الإسلامي عنــه، ثم إن في تكليف المؤمنين جميعا به خروجا عن الحكمة الـتي يتصف الله ســـبحانه وتعــالى بهـــا، ذلك أن فيه جعل كل النـــاس علمـــاء بالفقه وبالأصــول وبالكيميــاء والفيزيــاء والخياطة والتجـــــــــــارة.. وهو لا شك -على ما فيه من

اســتحالة- عبث من العبث لعــدم الحاجة إليــه، والعبث لا يليق بأي تشريع فضلا عن التشـريع الإسـلامي الصـادر من حكيم حميد[1].

حكم الواجبين العيني والكفائي:

اتفق الفقهـاء على أن حكم الـواجب العيـني الـتزام كل مكلف به وعدم براءة ذمته منه إلا بالأداء شخصيا، وأن الـــواجب الكفـــائي حكمه بـــراءة ذمة المكلفين به بفعل جماعة منهم لــه، على أن الثــواب خــاص بالجماعة الــتي قامت به دون غيرها، فإذا تركوه جميعا أثموا كلهم.

محل تعلق الواجب الكفائي:

واتفق الفقهاء أيضا على أن الـواجب العيـني متعلق بذمة المكلفين به جميعا، أما الـواجب الكفـائي فقد اختلف الفقهاء في متعلقة على أربعة مذاهب، هي:

1- مــذهب الجمهــور من الفقهــاء: وهو أن الخطــاب في الواجب الكفـائي متعلق بالكل الإفـرادي، أي هو متعلق بكل فرد من أفراد المكلفين على حد سواء.
2- وذهب آخـــــرون: إلى أن الخطـــــاب متعلق ببعض من الجماعة المكلفة به، وإليه مال صاحب المحصول.
3- وذهب آخرون أيضا: إلى أن الخطـاب متعلق ببعض من الجماعة معلوم عند الله تعالى ولا نعلمه نحن.
4- وذهبت طائفة من الفقهــاء: إلى أن الخطــاب متعلق ببعض من الجماعة هم المشـــــاهدون للشـــــيء محل الواجب.

---

[1] فواتح الرحموت 1/63.

الأدلـــــة:

استدل الجمهور لمذهبهم بأدلة منها:

1- نصوص كثـيرة من القـرآن الكـريم والسـنة الشـريفة، منها قوله تعـالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَـالُ وَهُـوَ كُـرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَـى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) (البقرة: 216)، وقوله ﷺ: (طلب العلم فريضة على كل مسلم)، وهي كلها جـــاءت عامة فتشـــــمل كل المكلفين دون التحديد بفئة معينة، ولا مخصص لهذا العموم، فلا يجــوز العدول عنه.

ب - اتفق الفقهــاء على أن المكلفين لو تركــوا الــواجب الكفائي جميعا أثموا كلهم، والإثم دليل الوجوب، فـدل ذلك على أن الوجوب متعلق بالجميع[1].

استدل أصحاب المذهب الثاني بأدلة منها:

أ - بأن الواجب الكفائي يسقط بفعل البعض بالاتفــاق، ولو كـــان واجبا على الكل لم يســـقط بفعل البعض كســـائر العبادات، لأن الـواجب إذا ما اسـتقر في الذمة لم يسـقط إلا بالأداء أو النسخ، ولا نسخ هنا لعدم قيام دليله، أما الأداء فمتفق على إجـزاء البعض فيه عن الكــل، فكـان لا بد من اعتبار الوجـوب متعلقا بـالبعض فقـط، ولما كـان لا مـرجح لبعض على غيره من أفراد الجماعة اعتـبر الـواجب متعلقا ببعض منهم.

ب - اتفق الفقهــاء على صــحة التكليف ببعض مبهم، وهو مما يسمى بالواجب المخير على ما سـيأتي، فكـان تكليف بعض مبهم صــحيحا قياسا عليـــه، أي إن أصــحاب هـــذا

---

[1] فواتح الرحموت 1/63، والعضد 1/234.

المـــذهب قاســـوا الإبهـــام في المكلف على الإبهـــام في المكلف به، بجـامع وجـود البعضـية والإبهـام في كـل، ولما كـان الأول محل اتفـاق على جـوازه وصـحته، كـان الثـاني صحيحا قياسا عليه في نظرهم[2].

ج - بعض الواجبـــات الكفائية جـــاءت فيها نصـــوص توجه الخطـــــــــاب إلى جماعة مبهمة من المكلفين دون جميع المكلفين، من ذلك قوله تعـــالى: (وَمَا كَـــانَ الْمُؤْمِنُـــونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُـوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْـذَرُونَ) (التوبـة:122)، فـإن الخطـاب متجه إلى طائفة فقط دون جميع المؤمـــنين، ولا فـــارق معتـــبرا بين الجهـــاد والتعليم وغيرهما من الواجبـات على الكفايـــة، فـدل ذلك على أن الخطـاب في الـواجب الكفـائي متجه إلى بعض مبهم من المكلفين دون جميعهم قياسا على ذلك.

د - لو قلنا بتكليف الكل للـــــزم منه العبث، ذلك أن بعض المكلفين إذا أتى بـــالواجب وزادوا عليه لإثبـــات أن البعض معين في علم الله، لأن الله عالم بكل شـــيء، فلا يصح أن يعتبر البعض المتعلق به الخطاب هنا مبهما مجهولا، فاعتبر بعضا معلوما له لذلك.

<u>أما أصـحاب المـذهب الرابع</u>، فقد اســتدلوا أيضا بما استدل به أصحاب المذهب الثاني، وزادوا عليهم لإثبات أن البعض المخصـوص بالخطـاب هو من شـاهد الفعل الـذي تعلق الـواجب به دون غـيره، أن التكليف لا يصح إلا بما هو مقـدور للمكلـف، وتكليف الغافل عن الفعل تكليف بما هو غير مقدور، فكان الخطاب متعلقا بمن حضر الفعل أو علم

---

[2] انظر فواتح الرحموت 1/64، والعضد 1/234.

به دون غــيره، مثل صــلاة الجنــازة، فإنها واجبة على من جـــاور الميت أو علم به دون ســـائر المكلفين الـــذين لم يعلموا بذلك.

وقد نـاقش الجمهـور أدلة القـائلين باتجـاه الخطـاب في الـواجب الكفـائي إلى بعض المكلفين دون غـيرهم بما يأتي:

1- ناقشوا الدليل الأول بأنه لا لزوم للنسـخ، لأن سـقوط الأمر قبل الأداء قد يكون للنسخ وقد يكون لانتفـاء علّية الوجـــوب، ولا نسخ هنا لحصـــول المقصـــود من إيجابه بإتيان واحد بـه، فيكـون السـقوط لـزوال العلة الداعية إلى الوجـوب لا لنسخ الوجـوب، مثل الجهـاد، علته دفع العدو، فإذا قام جماعةٌ من الناس بدفعه سقط الوجوب عن البـاقين لـزوال علّية الوجـوب، فلا ضـرورة للـزوم النسخ هنا[1].

2- ونــوقش الــدليل الثــاني بــأن القيــاس باطل لمقابلته النصـوص الـتي تقـرر أن الـواجب الكفـائي واجب على الكل مثل قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُـوا وَالَّذِينَ هَـاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُـونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُـــورٌ رَحِيمٌ) (البقـــرة:218)، وغـــيره. ثم هو على التسـليم بعـدم معارضـته النصـوص قيـاس مع الفـارق، فإن تأثيم المبهم غير التأثيم بترك المبهم، إذ الأول غـير معقـــول أما الثـــاني فهو معقـــول، بل هو محل اتفـــاق الفقهاء.

ج- أما الاستدلال ببعض النصوص التي يتوجه فيها الخطاب ظاهرا للبعض، فإنه يجـاب عنه بـأن الخطـاب فيها لم يتجه في الحقيقة إلى البعض، إنما هو متجه للكل حكما ضـرورة

---

[1] فواتح الرحموت 1/63.

عدم تعيين هذا البعض، ولكنه يسقط عن البـاقين بعد فعل البعض له جمعا بين هذا الدليل والأدلة السـابقة عليه الـتي استدل بها الجمهور لمذهبهم، هذا إلى جـانب أن الخطـاب لم يتجه أصلا في هـــذه الآية الكريمة وأمثالها إلى البعض، إنما المقصــود منه تحــريض المؤمــنين على طلب العلم والجهاد بخروج بعضهم له.

د- أما لــزوم العبث فغــير وارد أصــلا، ذلك أن الأمر مقيد ضمنا بالسـقوط عند أداء البعض لـه، بمعـنى أن البعض إذا فعله سـقط الوجـوب عن البـاقين ضـرورة سـقوط الإثم عنهم، فلم يبق في التكليف به عبث.

لهذه الأدلة والمناقشات نرى أن مذهب الجمهور هو الأرجح الأقـرب للواقـع، وإن كـان الخلاف من أصـله نظريا أكثر منه عمليا، ولا ينتج عنه إلا بعض الآثار القليلة.

انتقال الواجب الكفائي إلى واجب عيني:

ينتقل الواجب الكفائي إلى واجب عيني في الحكم إذا ما تعين فــرد معين أو جماعة معينة لأدائه دون غيرهــا، كمهنة الطب مثلا، إذا انحصــــرت في واحد معين لا يعملها غيره، أو مهنة الفتوى إذا عم الجهل بالأحكام كل الناس إلا فئة قليلة لا تكفي لسد حاجة النـــاس من بيـــان الحق لهم في مســـائلهم وقضـــاياهم، فإنه في هـــذه الحـــال ينقلب الــواجب في حق هــذه الجماعة الــتي انحصر إمكــان أداء الــواجب بها من واجب كفـائي إلى واجب عيــني، ولا يسع واحـدا منها أن يتـأخر عن أداء الـواجب، فـإذا ما تـأخر عنه إثم، ولم يغن عنه قيام غـيره بـه، ما دامت الحاجة لا ترتفع بقيام ذلك الغير.

التقسـيم الرابع للـواجب من حيث تعيُّن المطلـوب به وعدمه.

ينقسم الواجب من هذه الحيثية إلى قسمين: واجب معين – وواجب مخير.

1- **الـواجب المعين**: وهو ما طلبه الشـارع بعينه دون تخيير بينه وبين شيء آخر، مثل الصلاة والصوم، فإنهما معينان من قبل الشارع ولا يغني فعل أي شيء غيرهما عنهما، ولا يسقط الواجب إلا بفعلهما ذاتهما.

2- الواجب المخير: ويسمى الواجب المبهم. وهو ما طلبه الشارع مخيّرا بين أمـور عديـدة يسـقط الـواجب بفعل واحد منهـا، مثل الكفـارات، فـإن الله سـبحانه وتعـالى أوجب في الكفـــارة فعل واحد من ثلاثة أمــــور، هي: (الإطعـام أو الكسـوة أو الإعتـاق) بحيث إن المكلف لو فعل واحدا منها اعتبر مؤديا للواجب.

الحكمة في هذا التقسيم:

تقسـيم الشـارع الحكيم الـواجب إلى معين ومخـير تقسيم دقيق يقوم على حكمة بالغة ورحمة كبـيرة بالأمـة، فقد تعلق علم الله تعــالى وإرادته بــأن بعض المصــالح لا تتحقق إلا بأفعـــال وأقـــوال معينة بحيث أن غيرها لا يحل محلها في تحقيق هذه المصلحة المرجوة منها، وأن بعضـها الآخر يحصل بفعل واحد من أشــــياء متعـــددة على وجه التساوي.

ولما كانت الأحكام معللة بمصالح العباد عند جماهير الفقهاء قسم الله تعالى الواجب إلى هذين القسمين، فما كان من المصالح متعلقا بواجب معين لا يتحقق بغيره جــاء

الأمر به معينا بهذا الـواجب، وما كـان من المصـالح يتحقق بواحد من أمور متعـددة على وجه المسـاواة جـاء الأمر به مخيرا بين تلك الواجبات التي تتحقق المصلحة بواحد منها، تخفيفا عن المكلفين، ورفعا للحرج عنهم، وتحقيقا لمصالح العباد على الوجه الأكمل.

محل تعلق الخطاب في الواجب المخير:

اتفق الفقهاء في الـواجب المعين على أن الأمر فيه متعلق بعين الـواجب المعين على وجه لا يسـقط إلا بأدائه ذاته.

أما الــواجب المخــير فقد اختلف الفقهــاء فيه على محل تعلق الخطـــــــــاب، أهو منصب أو متعلق بواحد من الأمور التي جاء التخيـير بهـا، أم هو منصب على جميع تلك المخيرات، وانقسموا إلى مذاهب متعددة أهمها:

1- مذهب جمهور الفقهاء: وهو أن الأمر في الــواجب المخير منصب على فرد شائع من أفراد المأمورات المخير بينهما على وجه يحصل الـواجب ويتـأدى بفعل واحد منهـا، فـــإذا فعلها المكلف كلها أجر على واحد منها فقـــط، وإذا تركها جميعها أثم إثم ترك واحد منها أيضا.

2- وذهب جمهـــــــــور المعتزلة: إلى أن الأمر متعلق بجميع المأثورات المخير بينهـا، بحيث يثـاب الإنسـان عليها كلها لو فعلها جميعا، وإذا تركها جميعا أثم إثم تارك واحــدة منها فقـط. لأن الـواجب يتـأدى بفعل واحد منها تكرما من الله تعالى وفضلا منه، فكان الإثم إثما واحد لذلك.

وقيل إن مـــذهب المعتزلة هو وجـــوب الجميع على سبيل البدل، فيكون مذهبهم مثل مذهب الجمهـور لا فـرق بينه وبينه، يبقي الخلاف صـورياً، لكن المـرجح أن مـذهبهم

هو الأول، ولـــذلك يكـــون خلافهم لمـــذهب الجمهـــور خلافا أصيلا له معنى واسع[1].

3- وذهب بعض الأصـــوليين إلى أن الأمر متعلق بفـــرد من أفـــراد المـــأمورات معين عند الله سـبحانه وتعـالى، مبهم عنـــدنا، يتعين بالفعل والأداء، فـــإذا أدى الحـــانث في يمينه الكسـوة تعينت الكسـوة للوجـوب، وإذا أدى الإعتـاق تعين الإعتاق عليه، وهكذا...

4- وذهب آخـــرون إلى أن الـــواجب فـــرد معين من أفـــراد المخيرات، يتأدى الواجب به إذا فعل، كما يتأدى بغـيره من أفراد المخيرات إذا فعل على طريق البدلية عنه.

الأدلـــة:

استدل الجمهور لمذهبهم بأدلة منها:

أ) أنه لا مـــانع عقلاً من اعتبـــاره كـــذلك، ذلك أنه لو قـــال إنسان لعبده: (اشتر لي خبزاً أو لحماً، أيهما فعلت اكتفيت به وأثبتك عليـــه، وان لم تشـــتر لي شـــيئاً عاقبتـــك، ولست أوجب عليك شراء كليهما، وإنما أطلب منك شـــراء واحد لا يعينه، بل أي واحد أردته أنت) كـان كلامه معقـولاً لا غبـار عليه.

ب) لا مـانع شـرعاً من وقـوع ذلـك، بل إن ذلك وقع فعلا، كخصال الكفارة، فإن الله سبحانه وتعالى قد خير الحـانث في يمينه بين الإعتـــاق والإطعـــام والكســـوة، ولا أدل على الجواز من الوقوع.

ج) لا يجوز بحال اعتبار كل أفراد المخيَّر واجبة بـالأمر، لأن ذلك إن كـان مستسـاغاً في بعض الفـروع فهو محـال في فروع أخرى، مثل الأمامة، فإن نصب الإمـام واجب مخـير،

---

[1] انظر فواتح الرحموت 1/66.

ويجب على الأمة نصب واحد من أهل الحل والعقد لا على التعيين، ولكن لا يجوز لهم بحـال نصب اثـنين معـا، لما في ذلك من المفاسـد، ولو كـان الـواجب نصـبهما على الجميع لجاز، ولكنه حرام بالاتفاق، فـدل على أن الـواجب إنما هو فرد واحد من أفراد المخير.

د) أجمعت الأمة في خصال الكفارة على أن الـواجب واحد منها لا كلها، والإجماع حجة قاطعة لا تجوز مخالفته[1].

ه) لا يمكن أن يفهم من التخيـير تعين أحد أفـراد المخـير دون غيره، لأن ذلك ينافي التخيير الذي صـرحت النصـوص بـه، ولا يمكن أن يفهم منه وجـوب الكل لمنافاته التخيـير كذلك، فوجب اعتبار وجوب البعض دون تعيين[2].

---

[1] العضد: 1/236، وفواتح الرحموت 1/67.
[2] العضد: 1/237.

واستدل أصحاب المذهب الثاني بما يأتي:

1- بأنه لا يمكن تعليقه بفرد معين من أفراد المخــير دون غـيره، لعـدم الـدليل على ذلك وإذا امتنع التعـيين كـان الأمر معلقا بمجهول، والمجهول مستحيل الوقـوع عقلا، والتكليف بمسـتحيل ممتنع ضـرورة عـدم القـدرة على الإتيــان بــه، فكــان لا بد من القــول بتعلق الأمر بجميع المأمور به المخيَّر.

ولكن الجمهور ناقشوا هذا الدليل بـأنهم لا يسـلمون أن غــير المتعين هنا مجهــول، بل إنه معلــوم من حيث إنه واجب، وهو محصـور في أفـراد معينـة، كخصـال الكفـارة، فإنها محصورة في ثلاثة، ثم إنه كان مجهولا من وجه، فإنه ليس واجبا من هذا الوجه، ويتأدى الــواجب بفعل واحد من أفراده، فلم يكن مستحيلا لذلك.

2- بــأن القــول بإيجــاب فــرد واحد فيه تنــاقض، لأن فيه اعتبار كل فرد من أفراد المخـير واجبا وغـير واجب في وقت واحد، ففي الكفارة إذا اعتبرنا الواجب العتق كان الإطعـام والكسـاء غـير واجـبين، وإذا اعتبرنا الـواجب الكسـاء كـان العتق والإطعـام غـير واجـبين، واجتمـاع النقيضين غير جائز عقلا.

لكن الجمهـور ناقشـوا ذلك بأنه لا تنـاقض هنـا، لأن الواجب المخيَّر محدود فيه كل المتعينـات الـتي هي أفـراد الواجب، وذلك جائز، لأن محل الوجوب غير محل التخيــير، كوجوب أحد النقيضين تماما، فإنه جائز، وكذلك هذا[1].

ج- بأن الوجوب في الواجب المخير كالوجوب في الـواجب على الكفايـة، وهنـاك اتفق الجمهـور على أنه يشـمل كل

---

[1] العضد: 1/236، وفواتح الرحموت 1/76.

الأفـراد، فيكـون هنا كـذلك قياسا عليه بجـامع الإبهـام في كل.

لكن الجمهـور ردوا ذلك بإبطـال القيـاس، لأسـباب هي:

1- أنه قيـاس في مواجهة النص، فـإن النصـوص صـريحة في إيجاب واحد من أفراد المخير لا جميعه.
2- أنه قيــاس مع الفــارق، وقد بينــاه في دليل الــواجب الكفائي.

واستدل أصحاب المذهب الثالث لمذهبهم:

بـأن الله سـبحانه وتعـالى هو المـوجب، وهو عـالم مطلق لا يغفل عن شــيء، فيلــزم من ذلك علمه بــالفرد الذي ارتبط الإيجاب به، فيكون الواجب واحدا معروفا لديه سبحانه، ونظرا لعدم علمنا بـالواجب، ولفـراغ الذمة بواحد من أفراد المخير، كان الواجب في حقنا هو المؤدى فعلا.

لكن الجمهور أجابوا عن ذلـك، بـأن الله تعـالى يعلم الشيء على الوجه الذي أوجبه، فإذا أوجب واحدا من ثلاثة مثلا وجب أن يعلمه كذلك، وإلا لـزام أن لا يكـون عالما بما أوجبه[1].

ثم إن في تعــيين الأمر المــؤدي للوجــوب تــأخير للإيجاب عن الفعل، وهو محـال، ذلك أن الإيجـاب لا بد من تقدمه على الفعل ليكــــون ممكن الحــــدوث، إذ التكليف بمحــال باطــل، وفي تــأخير الإيجــاب على الفعل تعليق بمحال، فيكون باطلا لذلك[2].

---

[1] انظر شرح العضد: 1/241.
[2] انظر فواتح الرحموت 1/66.

واستدل أصحاب المذهب الرابع لمذهبهم:

بأن الواجب ما دام واحدا من أفراد المخـير لـزم أن يكـون هـذا الواحد معلوما لله تعـالى، لإطلاق علمـه، فـإذا كـان الـواجب معلوما لله تعـالى كـان بالنسـبة إليه بمثابة الواجب المعيَّن، ولذلك كـانت إصـابته تأدية للـواجب عينـا، وإصـابة غـيره من أفـراد المخيَّر بـدل عنه تخفيفا من الله تعالى، لعدم علمنا بعين الواجب.

ولكن الجمهور ردوا هذا الدليل، بأن علم الله تعـالى تعلق بـالتخيير، فلا يقصر على فـرد معين دون غـيره، ولمَّا كان الحكم كذلك كانت الأفراد كلها أصلا في أداء الـواجب، ولا رجحان لواحد على آخر حتى يعتبر أصلا وغيره بدلا.

بعــدما انتهينا من دراسة أقســام الــواجب من كل حيثياته، ننتقل إلى دراسة مسألة يلحقها الأصوليون بمبحث الواجب، وهي مقدمة الواجب.

مقدمة الواجــب[3]:

اختلف العلماء في التعبير عن هذا الموضوع، فمنهم من عبر عنه بمقدمة الواجب المطلق، ومنهم من عبر عنه بما لا يتم الــواجب المطلق إلا بــه، وبعضــهم عــبر عنه بالمقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به.

وهــذه التعبــيرات كلها –على اختلاف ألفاظهــا- ترجع إلى معنى واحد، هو: (أن ما لا يتم وجود الواجب المطلق إلا به فهو واجب بوجوبه).

---

[3] يرجع في بحث مقدمة الواجب إلى فواتح الرحموت 1/95-96، والمستصفى 1/71-72، والعضد على ابن الحاجب 1/244-248، وأبو النور زهير 1/118-131.

ولتحرير محل اختلاف الفقهـــــاء على حكم مقدمة الواجب ودليله نعرض لأقسامها وتشعباتها كما يلي:

أقسام مقدمة الواجب:

تنقسم مقدمة الـــواجب من حيثيـــات مختلفة إلى أقسام عدة، هي:

1 - من حيث نوع الأمر المرتبط بها:

فإنها تنقسم إلى قســمين: مقدمة وجــوب ومقدمة وجود.

أ- مقدمة وجـــوب: وهي المقدمة الـــتي يتعلق بها وجوب الماهية، أي شغل الذمة بها سـببا كـانت أو شـرطا، كدخول الوقت بالنسبة لوجوب الصلاة، فإنه سبب لوجوبها في الذمة، أي شغل الذمة بهـا. وكحـولان الحـول بالنسـبة لوجوب الزكاة، فإنه شرط لوجوبها على المكلف.

ب - مقدمة الوجــود: وهي المقدمة الــتي يتعلق بها صـحة وجـود الشـيء، أي صـحة تفريغ الذمة من الـواجب، ســواء كــانت شــرطا أم ســببا، وســواء تعلق بها وجــوب الشيء إلى جانب وجـوده أولا، مثل الوضـوء للصـلاة، فإنه مقدمة لوجـود الصـلاة، ولا علاقة له بوجوبهـا، ومثل العـدد للجمعة –عند الشـــافعية– فإنه مقدمة لوجـــوب الصـــلاة ووجودها معا، بمعنى أنه لو لم يوجد لما وجبت الصـلاة في الذمة، ولما صحت لو أديت بدونه.

2 – من حيث نوع تعلق الواجب بها:

فإنها تنقسم إلى قسمين، وكل من هذين القســمين ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ - فهي أما أن تكون سببا لوجـوب الـواجب أو وجـوده، أو تكون شرطا لوجوبه أو وجوده، وكل من السبب والشــرط يتفرع إلى عادى وعقلي وشرعي، على الشكل التالــي:

- مقدمة هي سبب لوجود أو وجوب الواجب، بمعنى أن الـواجب وجوبا أو صـحة متوقف عليها وجـودا وعـدما، فيلزم من وجودها وجـوده وصـحته، ومن عـدمها عـدمهما، لأن ذلك هو السـبب على ما سـيأتي في الحكم الوضـعي، وهي على ثلاثة أنواع:

أولا) مقدمة هي سـبب شـرعي لوجـوب أو وجــود الواجب: أي إن العلاقة الرابطة فيها بين السبب والمسبب ناتجة عن حكم الشرع، مثل دخول الوقت بالنسبة لوجـوب الصلاة، فإنه سبب له بحكم الشرع.

ثانيــا) مقدمة هي ســبب عقلي لوجــوب أو وجــود الواجب: أي إن العلاقة الرابطة فيها بين السبب والمسبب ناتجة عن حكم العقل لا الشرع، مثل النظر بالنسبة للعلم، فإنه سبب لا بد منه له، وقد علم ذلك بحكم العقل.

ثالثــا) مقدمة هي ســبب عــادي للــواجب: أي إن العلاقة الرابطة فيها بين المســبب وســببه ناتجة عن حكم العادة والعرف، مثل حز الرقبة بالنسبة للقتل والذبح، فإن العادة هي التي قضت بسببيته للذبح والقتل.

ب- أو تكون شرطا لوجـود الـواجب أو وجوبـه، بمعـنى أن الواجب متوقف عليها انعداما لا وجودا، فيلزم من انعدامها انعدامه ولا يلـــزم من وجودها وجـــوده، لأن ذلك هو حد الشرط على ما سيأتي، وهي على ثلاثة أنواع أيضا:

أولا) مقدمة هي شــرط شــرعي للــواجب، أي إن العلاقة فيها بين الشـــرط ومشـــروطه ناتجة عن حكم

الشرع، مثل الوضوء للصلاة، فـإن الشـرع هو الـذي قضى باشتراطه لصحة الصلاة ووجودها.

ثانيـــا) مقدمة هي شـــرط عقلي للـــواجب، أي إن العلاقة فيها بين الشرط ومشروطه ناتجة عن حكم العقل، مثل تــرك ضد الــواجب لحصــوله، فــإن العقل هو الــذي اقتضى شرطيته للواجب.

ثالثــا) مقدمة هي شـــرط عــادي للـــواجب، أي إن العلاقة فيها بين الشرط ومشروطه ناتجة عن حكم العـادة والعـرف، مثل غسل جـزء من شـعر الـرأس لإتمـام غسل الوجه، فإن العادة هي التي قضت بشـرطيته لإتمـام غسل الوجه.

3 – من حيث كون الــواجب المتعلق بها مطلقا أو مقيدا:

فإنها تنقسم إلى قسمين، همـا:

أولا) مقدمة الـواجب المطلـق، وهي المقدمة الـتي تعد مقدمة لوجود الشيء فقط، ولا علاقة لها بوجوبه، مثل الضـــوء للصـــلاة، فإنه مقدمة لوجودهــــا، ولا علاقة له بالوجوب، وسمي الـواجب مطلقا هنا لعـدم تقيـده بمقدمة وجوب.

ثانيـا) مقدمة الـواجب المقيـد، وهي المقدمة الـتي تعتبر مقدمة لوجوب الشيء ووجوده معا، أي هي المقدمة الـــتي توقف فيها وجـــوب الشـــيء على ما توقف عليه وجـوده، مثل العـدد لصـلاة الجمعـة- عند الشـافعية- فإنه مقدمة للوجوب والوجود كما تقدم، وكذلك دخـول الـوقت، والخلو عن الحيض والنفاس، فإنها مقدمات لوجوب الصلاة ووجودها جميعا.

ومن ذلك يعلم أن الــواجب الواحد قد يعتــبر مقيــدا ومطلقا في الوقت نفسه بالنسبة للمقدمات المرتبطة به، كالصـــلاة مثلا، فهي واجب مطلق بالنســـبة للطهـــارة من الحدث الأصغر، لأنه لا علاقة له بوجوبهـا، وهي واجب مقيد بالنسبة لدخول الوقت، فإنه سبب للوجوب وشرط للصحة (الوجود).

بعد هذا التقسيم لمقدمة الواجب نستطيع أن نضبط ونحـــرر خلاف الفقهـــاء في حكمها ودليله على الشـــكل التالي:

حكم مقدمة الواجب ودليله:

اتفق الفقهــاء على أن الــواجب المقيد لا يلــزم من وجوبه وجــوب مقدمتــه، ســواء كــانت المقدمة شــرطا أم ســببا، وبالتــالي فــإن الــدليل الــدال على وجــوب الــواجب المقيد لا يــدل على وجــوب مقدمتــه، مثل ملك النصــاب بالنســبة للزكــاة، فإنه مقدمة وجــوب لهــا، ولــذلك لا يعد تحصيله واجبا على المكلف بغية وجـوب الزكـاة عليـه، لأن هذه المقدمات ليست إلى المكلف حتى يؤثر بها.

أما مقدمة الواجب المطلق، فقد اتفق الفقهـاء على وجوبها خلافا للواجب المقيـد، ما دامت مقـدورة المكلـف، كالطهارة من الحدث الأصغر بالنسـبة للصـلاة، فـإن كـانت غير مقدورة للمكلف كالخلو عن الحيض والنفاس بالنســبة للصوم لم تكن واجبـة، لأن التكليف بغـير المقـدور باطـل، ولكنهم اختلفوا في دليل إيجابهـا، أهو دليل الوجـوب نفسه أم دليل جديد خارج عنه، وذلك على أربعة مذاهب:

المذهب الأول مـذهب جمهـور الأصـوليين: وهو أن الخطــاب الــدال على وجــوب الشــيء دال أيضا بطريق

الالتزام على وجوب مقدمته، سـببا كـانت أو شـرطا، عاديا كـان أو عقليا أو شـرعيا، وبـذلك يكـون الخطـاب دالا على شيئين:

- على الواجب بطريق المطابقة.
- وعلى مقدمته بطريق الالتزام.

وذلك أن دلالة اللفظ على المعــنى تنقسم إلى ثلاثة أقسام: هي:

1- **دلالة مطابقة**: وهي دلالة اللفظ على جميع معنــاه، كدلالة إنسان على الحيوان الناطق، فإنها دالة على كل المعنى الذي وضعت له.

ب - **دلالة تضـــــمن:** وهي دلالة اللفظ على جـــــزء من معناه، كدلالة إنسان على الحيوان مطلقــا، فإنها مقصـورة على بعض أفراد المعنى المراد منها.

ج- **دلالة التزام**: وهي دلالة اللفظ لا على معنــاه المــراد منه لغــة، ولكن على لازم معنــاه، مثل دلالة كلمة إنســان على قابليته للعلم وقابليته للنطق وغيرها.

ومعلـــوم أن دلالة المطابقة دلالة لفظيـــة، أما دلالة التضمن والالتزام فعقليتان، بمعـنى أن اللفظ فيهما لا يقيد معنــاه المــراد منه إلا بواســطة العقــل، وعلى ذلك تكــون دلالة الخطـاب المثبت للـواجب على مقدمة الـواجب دلالة عقلية لا لفظية.

2- المـذهب الثـاني: أن الخطـاب الـدال على وجـوب الشـيء يـدل على وجـوب مقدمته إذا كـانت سـببا فقـط، سواء أكان شـرعيا أو عقليا أو عاديـا، فـإذا كـانت المقدمة شرطا لم يكن دليل الواجب دالا على وجوبها.

3- المـذهب الثـالث: أن الخطـاب الـدال على وجـوب الشيء لا يدل على وجوب مقدمته، سـواء أكـانت سـببا أو شرطا، ولكن وجوبها يحتاج ويستند إلى دليل جديد.

4- المذهب الرابع: مذهب ابن الحاجب وإمام الحرمين: وهو أن الخطـاب الـدال على وجـوب الشـيء يـدل على وجوب مقدمته إذا كانت شرطا شرعيا فحسب، فإذا كانت شرطا عقليا أو عاديا أو كانت سـببا لم يـدل دليل الـواجب على وجوبها[1].

الأدلـــة:

استدل الجمهور لمذهبهم بـأن الخطـاب الـدال على وجـوب الـواجب لو لم يكن دالا على وجـوب شـرطه للزم أحد أمور ثلاثة كلها باطلة، وهي[2]:

أ - أن يكون الإيجاب مقصورا على المشروط دون شرطه، وهو بمعنى جواز تـرك الشـرط مع طلب المشـروط، لكن ترك الشرط يفضي إلى ترك المشروط، لأن المشـروط لا يحصل بدون شرطه، فكان معنـاه طلب المشـروط لتوجه الخطاب إليه، وعدم طلبه لعدم طلب شرطه. وهو تنـاقض باطل.

ب - جواز فعل المشـروط بـدون شـرطه، لأن الشـرط لم يتعلق به الخطـاب، وفعل المشـروط دون شـرطه باطـل، لضرورة جعل الشرط غير شرط، وهو تناقض باطل أيضا.

ج - أن يكون الإنسـان مكلفا بالفعل وقت انعـدام شـرطه، لأن الخطــاب ما دام لم يتعلق بالشــرط لم يكن للشــرط

---

[1] انظر في تفصيل هذه المذاهب الأربعة، فواتح الرحموت 1/95 وما بعدها.

[2] أبو النور زهير 1/121.

دخل في التكليف بالفعــل، والإتيــان بالفعل وقت انعــدام الشـــرط محـــال، ولا قـــدرة للمكلف عليه ضـــرورة أن المشــروط ينعــدم عند انعــدام شــرطه، فيكــون التكليف بالفعل عند انعدام شرطه تكليفا بمحال، وهو باطل شــرعا باتفاق الفقهاء.

وإذا ثبتت دلالة الخطــاب المتعلق بوجــوب الــواجب على وجوب شرطه ثبتت دلالته على وجوب سببه من باب أولى، لأن الســبب كالشــرط من ناحية ارتبــاط غــيره به انعداما، ويزيد السبب عليه قوة من حيث ارتبـاط غـيره به وجــودا أيضــا، خلافا للشــرط، فكــان أولى منه في تعلق خطاب الواجب بوجوبه.

وبذلك يسام القول للجمهـور على دلالة الخطـاب المتعلق بالواجب على مقدمة هذا الـواجب سـببا كـانت المقدمة أو شرطا.

واستدل أصحاب المذهب الثاني بـأن الســبب أقــوى في ارتباطه بالواجب من الشــرط، لأن ارتبـاط الســبب به يقوم من وجهـتي الوجـود والعـدم، أما ارتبـاط الشـرط به فهو من وجهة العدم فقـط، ولـذلك صـلح خطـاب الـواجب دليلا على وجوب السبب دون الشرط.

إلا أن هذا الوجه نوقش بأن الخطـاب لا تعـرض فيه للسبب ولا للشـرط، وإنما تعـرض لإيجـاب الشـيء فقـط، والشرط والسبب متسـاويان بالنسـبة للخطـاب، إذ يـترتب على انعدام أي منهما انعـدام الـواجب على حد سـواء، ولا عـبرة للوجه الآخـر، فكـان تـرجيح أحـدهما على الآخر هنا بغير مرجح، وهو باطل.

واسـتدل أصـحاب المـذهب الثـالث بـأن المقدمة لو كـانت مـرادة ومقصـودة للأمر للـزم التصـريح بهـا، ولكن اللفظ لم يصــرح بها ولم يشــملها، فلم تكن مـــرادة ولا مقصودة من الأمر، فلا تكون واجبة لذلك.

وقد رد هــذا الــدليل بــأن التصــريح مطلــوب في الواجبات الأصلية، ونحن لا نـدعي ذلـك، ولا نقـول بوجوبها تبعا للواجب الأصلي، ولذلك لم يكن عدم التصــريح بها دالا على عدم قصدها من الآمر.

واسـتدل أصـحاب المـذهب الرابع بـأن الشـرط إنما عـرفت شـرطيته من الشـارع فقـط، فكـان عـدم إيجابه بالخطــاب المــوجب للــواجب بســبب غفلة المكلف عنه يتسبب بتركـه، وتركه يـؤدي إلى بطلان المشـروط، فلـزم من ذلك اعتباره واجبا بدليل الـواجب، أما الشـرط العقلي والعادي فلا يسبب عـدم تعلق الخطـاب به غفلة عنـه، لأن الرابطة فيه عقلية أو عادية، وهما قائمتان دائما وتــذكران بفعله، فلم يكن ثمة من ضرورة لتعلق الخطاب بهمـا، فلم يكن الخطاب دالا على وجوبهما.

لكن هذا الاسـتدلال ينقض بالسـبب الشـرعي، فـإن الرابطة فيه بين السبب والمسـبب ناتجة عن حكم الشـرع أيضا، كالشرط الشرعي، مع أن أصـحاب هـذا المـذهب لم يقولوا به، فكان مذهبهم منقوضا لذلك.

لهـذا كله أرى رجحـان مـذهب الجمهـور في اعتبـار الخطـاب الـدال على الـواجب بالمطابقة دالا على مقدمته بالالتزام، سواء أكانت سـببا أو شـرطا، شـرعيا أو عقليا أو عاديا، وذلك لما ما تقدم من أداتهن.

المنــدوب:

تعريفـــه:

النـدب في اللغة الدعاء إلى الفعل، والأصل أن يقال المندوب إليه، ولكن حذفت الصلة منه لفهم المعنى وكثرة الاستعمال[1].

والمندوب في اصطلاح الأصوليين: ما طلب الشـارع فعله طلبا غير حتم، أو غير لازم، هذا من حيث دليلــه، وأما من حيث حكمه، فهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه، أو ما يمدح فاعله ولا يذم في الشرع تاركه[2].

والمنــدوب عند الأصــوليين يســمى ســنة ويســمى تطوعـاً، كما يســمى مسـتحباً، أحيانا فهـذه الألفـاظ الثلاثة مرادفه في الاصــطلاح للمنــدوب عند الأصــوليين، وتطلق كلها على معرَّف واحد[3].

أما الفقهاء، فـإن المنـدوب عنـدهم أدنى من السـنة المؤكدة، وقد يطلق على السنة غير المؤكدة فحســب، فلا يعتبر مرادفها للسنة عندهم.

أنواعــه:

للمنـدوب درجـات ثلاثة يلي بعضـها بعضـاً من حيث قوة التأكد في الطلب، وهي[4]:

1ـ المنــــدوب المؤكد أو الســـنة المؤكـــدة: وهي الأعمال والأقوال التي واظب النبي على أدائها مع التنبيه على عدم وجوبها لفظاً أو فعلا، وإن كان يتركها أحيانا، من

---

[1] انظر المصباح المنير: مادة (ندب).
[2] انظر أبا زهرة ص/38/ والخضري ص/ 51/.
[3] انظر أبا زهرة ص/38/ والخضري ص/ 51/.
[4] انظر أبا زهرة ص 38.

ذلك ركعتا سـنة الفجـر، وركعتـان بعد الظهـر، وأربعا قبلها ـعند الحنفية- وركعتان بعد المغرب، وركعتـان بعد العشـاء، فإنه لم يثبت عن النبي أنه تركها إلا قليلاً.

2ـ المندوب غـير المؤكد: وهو ما ثبت عن النـبي أنه فعله أحيانا دون أن يـداوم عليـه، كصـلاة أربع ركعـات قبل صـلاة العصـر، وأربع قبل صـلاة العشـاء، وغيرهـا، فانه لم يثبت عن النبي مواظبته على ذلك.

3ـ المنـدوب الزائد: ويقصد به الأفعـال العادية والجبلية الــتي كــان النــبي يفعلها بصــفته البشــرية لا بصــفته التشريعية، من ذلك لون ملابسه ، ونوع طعامه، وطريقته في نومــــه، وطريقته في مشــــيته ... فإنها إذا فعلت من المسـلم بنية التأسي كـانت عبـادة مـأجورا عليها وألحقت بالســنة غــير المؤكــدة في الحكم، وإذا فعلت منه لا على ســـبيل التأسي لم يكن له فيها أجـــر، لأنها أفعـــال عادية ليست مأمورا بها من الشارع مطلقاً، فتكون داخله في حد المبـــاح، وهــذا هو حكمــه، ولكنها عند فعلها على ســـبيل التأسي تكون عبادة مأجوراً عليها لقوله تعالى: (لَقَـدْ كَـانَ لَكُمْ فِي رَسُــولِ اللَّهِ أُسْــوَةٌ حَسَــنَةٌ لِمَنْ كَـانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَـرَ اللَّهَ كَثِـيراً) (الأحـزاب:21)، ولما يـدل عليه هذا الفعل من انقياد تام للنـبي ، وبـذلك يفـترق عن الســنة المؤكــدة،حيث إن الســنة المؤكــدة مطلوبة من الشــارع بالجملة بخلاف هــذه، ولــذلك فــالأجر متحقق للمكلف بفعل الأولى دون نية التأسي، بخلاف الثانيـة، إذ لا يكون فيها أجر إلا بهذه النية.

طرق ثبوت المندوب:

يثبت المندوب بطلب فعله من الشارع طلباً غير حتم، أو غير لازم، وعدم الحتم هذا لابد من إقامة دليل عليه، لأن الطلب في أصله موضوع للوجوب، ولا ينحرف عنه إلا بقرينه واضحة، كما علم في الباب الواجب.

والقرائن الصارفة للطلب عن الإيجاب متنوعة، فمنها قرائن لفظية، ومنها قرائن غير لفظية، فالقرائن اللفظية ما كان مصرحاً بها في لفظ الأمر نفسه أوفي غيره، مثل قوله :(من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمه، ومن اغتسل فالغسل أفضل)، فإن قول النبي : (فالغسل أفضل) قرينة لفظية دالة على أن طلب النبي الاغتسال يوم الجمعة إنما هو للندب لا للوجوب.

ومن القرائن غير اللفظية قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ) (النور:33)، فإنه للندب، بدلالة القواعد الشرعية المتفق عليها لدى الفقهاء، القاضية بإطلاق يد المالك في ملكه، ومنها أيضا تنبيه النبي لفظاً على عدم الوجوب، مع المواظبة على الفعل، كقوله : (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء)، ومنها تركه فعله في أكثر الأحيان، وغيره.

هل المندوب مأمور به؟

والكلام في طرق ثبوت الندب يضطرنا إلى الكلام على عد المندوب مأموراً به أولا، فقد اختلف في ذلك الأصوليون على مذهبين، هما:

1ـ مذهب جمهور الحنفية: وهو أن المندوب مأمور به مجازاً لا حقيقة.

2ـ مذهب جمهـور الشـافعية والقاضي البـاقلاني ومعهم المالكية والحنبلية: وهو أن المندوب مأمور به حقيقة[1]، أي إن الأمر موضوع للوجوب والندب قصداً على وجه الاشتراك.

الأدلـــــة:

استدل الحنفية لمذهبهم بأدلة منها:

أ) الأمر حقيقة في قـــــول: (افعـــــل)، وافعل حقيقة في الإيجـــاب دون غـــيره، وعلى ذلك يكـــون الأمر حقيقة في الوجوب، فلا يكون حقيقة في غيره وهو الندب.

ب) لو كان المندوب مأموراً به لكان تركه معصية، لأن فيه مخالفة الأمـــر، مع أن الاتفـــاق على عـــدم تـــأثيم تـــارك المندوب، فلا يكون مأموراً به لذلك.

ج) قـــول النـــبي ﷺ: (لـــولا أن أشق على أمـــتي لأمـــرتهم بالسواك عند كل وضوء)[2]، والسواك عند الوضوء مندوب بالاتفاق، وهو غير مأمور به بنص الحديث، فكـان المنـدوب غير مأمور به لذلك.

واستدل الشافعية لمذهبهم:

أ) المندوب طاعة وعبادة من العبادات التي يثاب الإنســان على فعلها بالإجمـــاع، والطاعة إنما هي الامتثـــال للأمـــر، فكان المندوب مأموراً به لذلك.

---

[1] انظر فواتح الرحموت 1/111 والمستصفى 1/75 ـ 76 والعضد 1/1 ـ 5.

[2] رواه النسائي.

ب) أن أهل اللغة قسموا الأمر إلى أمر إيجاب وأمر نـدب، وهو إقرار منهم بأن المندوب قسم من المأمور به، فيكون كذلك، لأن علم اللغة أحد مصادر علم الأصول كما تقدم.

مناقشة دليل الحنفية:

رد الشـافعية على دليل الحنفية الأخـير بـأن نفي الرسـول ﷺ الأمر في الحـديث خـاص بـأمر الإيجـاب دون غيره، ونحن معكم في نفي هذا الأمر، والمدعى غير ذلـك، فلم يكن في الحديث دليل لكم.

مناقشة دليل الشافعية:

رد الحنفية على الـدليل الأول، بأننا لا نسـلم أن الطاعة إنما هي المأمور به فقط، بل هي فعل المـأمور به والمندوب إليه، ذلك أنه لم يقم دليل على حصرها بذلك.

وردوا على الـدليل الثـاني، بـأن علمـاء اللغة أدخلـوا الإباحة في المـأمور به أيضـا، مع أنها ليست منه باتفـاق جمهور الأصـوليين، ولم يخـالف في ذلك إلا الكعـبي، فـدل ذلك على أن إدخـالهم المنـدوب في المـأمور به اصـطلاح لغوي صرف ليس فيه حجة علينا.

وردوا على جـواب الشـافعية عن الحـديث الشـريف بـأن نفي الأمر جـاء مطلقـاً، فشـمل كل أمـر، ولا يجـوز تقييده بأمر الإيجاب، لعدم ورود المقيد.

الترجيـح:

من استعراض ما تقدم من أدلة الطرفين ومناقشتها يتبين لنا أن مذهب الحنفية في اعتبار المنـدوب مـأمورا به مجازاً لا حقيقة أرجح من مـذهب الشـافعية، فيكـون الأمر حقيقة في الإيجـاب فقط ولا يصـرف عنه إلا لقرينه كما

تقدم، فإذا توفرت القرينة الصارفة عن الإيجاب إلى الندب انصــرف إليــه، لأنه مجــاز فيــه، وعلى كل فــالخلاف بين الأصوليين على النحو المتقدم يكاد يكون لفظيـاً فقـط، ولا يترتب عليه كبير أهمية في تفريع الأحكام[1].

هل الندب تكليف؟

وهــذه مســألة ثانية اختلف الأصــوليون فيهــا، وهي إعتبار المندوب من أنواع التكليف أولا، إلى مذهبين:

أ) مــذهب جمــاهير الأصــوليين: وهو عــدم اعتبــار المندوب من أنواع التكليف.

ب) مذهب أبي اسحق الإسفرائيني: وهو اعتبــار كل من المندوب والمباح من أنواع التكليف.

والحق في هــذه المســألة لم يتجــاوز رأي الجمــاهير في نظـــــري، ذلك أن التكليف إنما هو طلب ما فيه كلفة وهي المشقة، والمشقة ليس المـراد منها هنا إلا الإثم المـترتب عليه عذاب الله تعالى، وليس في ترك المندوب عذاب ولا إثم بالاتفاق، ولذلك لم يكن من أنواع التكليف، إلا أن يقال إن الأستاذ أبا اسحق قصد الاعتقاد بالمندوب لا العمل بــه، والاعتقـاد به تكليف بالاتفـاق لتـأثيم منكـره، لكن في هـذا تكلفـــا، ذلك أن المســـألة المختلف فيها مســـألة العمل بالمندوب فقط، أما الاعتقاد به فهو واجب لا منــدوب، وهو غير المراد هنا[2].

حكمـــــه:

اتفق الفقهــاء والأصــوليين على أن حكم المنــدوب الإثابة على فعله وعـدم اسـتحقاق العقـاب من الله تعـالى

---

[1] فواتح الرحموت 1/112 والعضد 2/5.
[2] قارن مع فواتح الرحموت 1/112، والعضد 2/5.

على تركه، بل إن الفارق بينه وبين الـواجب هو ذلـك، لكن الحنفية ذهبوا إلى أن تاركه يستحق العتاب من النـبي إذا كان مندوباً مؤكداً، فـإذا لم يكن مؤكـداً، أو كـان زائـداً، لم يسـتحق على تركه شـيئا، هـذا إذا لم يكن في تركه نــوع استخفاف به، وإلا كان التارك آثما، لاسـتخفافه به لا لتركه له.

خاتمــــة:

بعد الانتهـــــاء من دراسة المنـــــدوب أرى أن من المستحسن ذكر ما أشـار إليه الشـاطبي رحمه الله تعـالى في الموافقات من أمرين هامين يتعلقان بمعـنى المنـدوب والحكمة من تشريعه، وهما:

أ) أن المندوب يعتـبر حارسا أمينا للـواجب، وحمى له يصد عنه احتمالات الإهمال والتساهل، فقد نص الشـاطبي على ذلك، فقال: (المندوب إذا اعتبرته اعتبـارا أعم من الاعتبـار المتقدم وجدته خادما للواجب، لأنه إما مقدمة له، أو تذكير بـه، سـواء كـان من جنس الـواجب أولا، فالـذي من جنسه كنوافل الصـلوات مع فرائضـها، ونوافل الصـيام والصـدقة والحج وغــير ذلك مع فرائضــها، والــذي من غــير جنســه، كالطهــارة من الخبث في الجسد والثــوب والمصــلى[1]، والســواك وأخذ الزينة وغــير ذلك مع الصــلاة، وكتعجيل الإفطار، وتـأخير السـحور، وكف اللسـان عما لا يعـني في الصـيام، وما أشـبه ذلـك، فـإذا كـان ذلك فهو لاحق بقسم الواجب بالكل)[2].

---

[1] وهذا خاص بالمذهب المالكي مذهب صاحب الموافقات، إذ يعتبر ذلك مندوبا من مندوبات الصلاة لا شرطاً لصحتها كما هو الحكم عند الجمهور.

[2] انظر الموافقات 1/151، وأبا زهرة ص/39/ تعليقا على الموافقات.

ب) عــدم اللــزوم أو الإلــزام في النــدب إنما هو باعتبــار الأجــزاء فقــط، أما باعتبــار الكل فلازم، مثل الأذان، فهو سنة في حق الصلاة، لا يسـتحق تاركه عليه العقـاب، فـإذا تركته الأمة كلها أثمت وحــوربت عليــه، لأنه في حق الكل لازم، خلافـــاً له في حق الأفـــراد (الأجـــزاء)، وقد نص الشاطبي على ذلك، فقال: (إذا كان الفعل منـدوبا بـالجزء كان واجباً بالكل، كالأذان في المساجد والجوامع و غيرهـا، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين، وصدقة التطوع، والنكـاح، والوتر، وسـنة الفجـر، والعمـرة، وسـائر النوافل الـرواتب، فإنها منـدوب إليها بـالجزء، ولو فـرض تركها جملة لجـرح التارك لها، ألا ترى أن في الأذان إظهارا لشـعائر الإسـلام؟ ولذلك يستحق أهل المصر القتال عليه إذا تركـوه، وكـذلك صـــلاة الجماعـــة، من داوم على تركها يجـــرح ولا تقبل شهادته، لأن في تركها مضـادة لإظهـار شـعائر الـدين، وقد توعد الرســـول ﷺ من داوم على تـــرك الجماعة فهم أن يحـرق عليهم بيـوتهم، كما كـان ﷺ لا يغـير على قـوم حـتى يصبح، فإن سمع أذانا أمسـك، وإلا أغـار، والنكـاح لا يخفي ما فيه مما هو مقصـود للشـارع، من تكثـير النسل وإبقـاء النوع الإنساني وما أشبه ذلـك، فـالترك له جملة مـؤثر في إضعاف الدين إذا كان دائما، أما إذا كان في بعض الأوقـات فلا تأثير له، فلا محظور في الترك)[1].

حكم ترك النفل بعد الشروع به:

قــدمنا في حكم النفل أنه يثــاب فاعله ولا يــذم ولا يعاقب في الشرع تاركـه، ولكن هـذا قبل الشـروع بـه، أما

[1] انظر الموافقات 1/151، وأبا زهرة ص 39 نقلا وتعليقا على الموافقات.

بعد الشـروع بـه، فهل يبقى حكمه كـذلك؟ بمعـنى أن لمن شرع فيه أن يتركه دون عقاب أو بدل؟

اختلف في ذلك الحنفية الشافعية على مذهبين:

أ) فـذهب الحنفية إلى أن حكم تـرك النفل لا عقـاب عليه قبل الشــروع فيــه، فــإذا شــرع المكلف فيه تغــير حكمه وأصـبح لازما كـالواجب، فلو نقضه بعد ذلك لزمه القضـاء، لأنه بالشـروع يتحـول إلى الوجـوب، وحكم تـرك الـواجب القضاء.

ب) وذهب الشـــافعية إلى أن المنـــدوب لا يتغـــير حكمه بالشـروع فيـه، بل يبقى منـدوباً بعد الشـروع فيه أيضـا، لا يلزم الشارع فيه بإتمامه، بل يجوز له نقضه دون قضاء.

الأدلـــة[2]

استدل الحنفية لمذهبهم بأدلة منها:ـ

1) قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُـوا أَطِيعُـوا اللَّهَ وَأَطِيعُـوا الرَّسُـولَ وَلا تُبْطِلُـوا أَعْمَـالَكُمْ) (محمـد:33)، فإنه نهي والنهي للتحــريم، فــإذا ما تلبس بالمنــدوب فقد تلبس بالعمــل، فــوجب عليه إتمامــه، فلم يكن له تركه للآية الكريمة السابقة.

ب) ما أداه الإنسان من المنـدوب صـار لله تعـالى فـوجب صــيانته، أي حفظه من الفســاد والبطلان، ولا ســبيل إلى هذه الصيانة إلا بلـزوم البـاقي، لأن العبـادة المتلبس بها لا تصح بـدون ذلـك، فكـان الإتمـام لازمـا، مثله في ذلك مثل النــذر، فــإن مجــرد اللفظ فيه ينقل العمل من منــدوب أو مبـــاح إلى واجب، فـــأولى أن ينقل الشــــروع ذلك إلى الواجب.

---

[2] انظر التوضيح 2/125.

واســتدل الشــافعية لمــذهبهم بــالرد على دليل الحنفية الثاني:

فقالوا: نوافق على أن ما أداه الإنسان من المندوب صـار لله تعـالى، وإن ذلك لا يتم إلا بلـزوم البـاقي، ولكننا نخالفهم في الباقي، ونقول: إن إبطـال ما صـار لله تعـالى جــائز، لأن للإنســان أن لا يفعله أولا، فيكــون له أن يبطله بعدد فعله، فلم يكن الإتمام لازما لذلك.

كما ردوا على دليل الحنفية الأول بــأن النهي هنا لم يتعين للتحريم، كما أنه لم يتعين للأعمـال مندوبـة، فـوجب حمله على الواجبات توفيقاً بين الأدلـة، ولـذلك لم يبق فيه حجة للحنفية.

الترجيـــح:

والــراجح عنــدي في هــذا مــذهب الحنفية لصــحة القيـاس على النـذر، فـإن الشـروع إن لم يكن أقـوى من النية فلا أقل من أن يكـــون مثلها في الحكم، ولكن ينبغي الانتبـــاه هنا إلى أن الشــــروع في النفل يجب أن يكـــون قصداً، فلو شرع في النقل على وجه لا يقصده، كأن شــرع في صلاة الظهر ثم تذكر فيها أنه صلاها سابقا، فإن صــلاته هذه تكون نفلا غير مقصود، وهـذا لا يجب إتمامه بالاتفـاق، ويجوز نقضه من غير قضاء، لعدم وجود قصد التنفل فيه.

الحرام

تعريفــــه:

الحــرام في اللغة يطلق على الشــيء الممتنع فعله مطلقا، لدليل شـرعي أو غـيره، كما يطلق على ما لا يحل انتهاكه شرعاً[1].

والحرام في اصـطلاح الأصـوليين: ما طلب الشـارع تركه على وجه الحتم واللـــزوم، أو هو ما يـــثيب الشـــارع فاعله على تركه ويعاقبه على فعله[2]، فهو لـــذلك نقيض الواجب تماماً.

أنواعــــه:

يقسم الحـــرام إلى أنـــواع متعـــددة من حيثيـــات متفاوتة، أهمها:

أ) من حيث الـــدليل المثبت لـــــه: فقد ذهب الحنفية إلى تقسيمه إلى قسمين:

1ـ قسم ثــابت بــدليل قطعي الثبــوت والدلالــة، ويسمى الحرام عندهم.

2ـ وقسم ثــابت بــدليل ظــني الثبــوت أو الدلالــة، ويسمى المكروه تحريماً.

وذلك جريا على قـولهم في الـواجب، حيث قسـموه إلى فـرض وواجب، من حيث الـدليل المثبت لـه، فكـذلك هنا، فيكون الحرام مقابلا للفرض، والمكروه تحريما مقابلاً للواجب عندهم.

أما جمهــور الفقهــاء، فقد عــدوا الحــرام من هــذه الحيثية قسما واحـداً، ولم ينظـروا إلى الـدليل المثبت لـه، قطعياً كان أو ظنياً.

---

[1] قارن مع ما في المصباح المنير مادة (حرم).

[2] انظر أبا زهرة ص41، والخضري ص/52/ والتوضيح 2/135.

وقد علقنا على هـذا التقسـيم في أول مبحث الحكم بما فيه الكفاية.

2) من حيث تعلقه بالماهية[2]: اختلف الأصـــــوليون في تقسيم الحرام من حيث تعلقه بالماهية.

فـــذهب الجمهـــور من العلمـــاء إلى أنه على قسمين:

1ـ حـرام لذاته أو لعينـه: وهو ما تعلقت الحرمة فيه بـذات المحـل، كالميتة في حق الأكـل، والخمـرة في حق الشرب، والمجوسية في حق التزوج بها، فإن التحـريم في الخمـــرة ثبت لخمريتهـــا، وفي الميتة لأنها ميتـــة، وفي المجوسية لتمجسها، لا لشيء آخر.

2ـ حرام لغـيره: وهو ما تعلقت الحرمة فيه لا بـذات المحل بل بصـفة عارضة من صـفاته، كالربـا، والجمع بين الأختين، والبيع عند صـلاة الجمعـة، وغيرهـا، فـإن التحـريم ليس متعلقاً بـذات الـبيع في الربـا، ولا بـذات الأخـتين في الجمـع، ولا بـذات الـبيع عند صـلاة الجمعـة، بل هو متعلق بشـرط الزيـادة في الربـا، وبقطع الـرحم في الجمع بين الأختين، وبترك السعي للجمعة في البيع.

أما الحنبلية فقد ذهبـوا إلى أن الحـرام من هـذه الحيثية شيء واحد فقط، وسواء عندهم تعلق الحكم بذات المحل أو بصفة عارضة من صفاته.

ثم إن الحنفية فرقـوا في الحـرام لغـيره، وقسـموه إلى قسمين هما:

1ـ حرام لغـيره تعلقت الحرمة فيه بصـفة عارضة جوهرية من صفاته، كالربا، والجمع بين الأختين.

---

[2] التلويح 2/125 ـ 126، وأبا زهرة ص 41 ـ 42.

2ـ وحــرام لغـيره تعلقت الحرمة فيه بصــفة عارضة من صفاته، ولكنها غير جوهرية، كالبيع عند صلاة الجمعة.

وذلك خلافا للجمهور الذين جعلوا ذلك قسما واحداً.

أثر هذا التقسيم:

ولتقسيم الحرام إلى حـرام لذاته وحـرام لغـيره، أثر كبـير في صحة العقود وكل التصرفات الـتي تـترتب آثارها بحكم الشارع، وتعلق التحريم بها، وذلك من ناحيتين:

أ) من ناحية حكم العقد أو التصــــرف الــــذي تعلق التحريم به:

فقد ذهب العلمـاء الـذين فرقـوا بين الحـرام لغـيره والحرام لذاته إلى أن الحرام لذاته يفيد بطلان العقد الـذي تعلق التحريم به، لأن هذا التحريم يدل على عـدم صـلاحية المحل للحكم أصلا، مثل الـزواج بالمجوسـية، فانه باطـل، حيث حرم الزواج بها لـذاتها، ومعـنى بطلان الحكم انعـدام العقد بتاتاً، وعدم ترتيب أي حكم عليه من قبل الشارع.

أما الحــرام لغـيره، فـإن كـان التحـريم فيه متعلقـاً بصفة جوهرية، فالأثر هو فسـاد العقد لا بطلانـه، والفسـاد عند الحنفية مرتبة بين البطلان والكراهـــــــة، لأن العقد الفاسد منعقد بالجملة بخلاف الباطــــل، فهو غـــير منعقد أصلا[1].

وإذا كان الحرام لغيره متعلقا بصفة عارضة جوهرية كان أثره الكراهة فقط دون البطلان أو الفساد.

---

[1] انظر التلويح 2/125 ـ 126.

وهذا كله عند الحنفية، أما الجمهـور، فـإنهم يسـوون بين الفسـاد والبطلان، فيجعلـون التصـرف الحـرام لذاته والحـرام لغـيره الـذي انصب التحـريم فيه على صـفة غـير جوهريـة، بـاطلا وهو الفاسد عنـدهم، لاشـتراكهما في المعنى، أما إذا انصب التحريم فيه على صفة غير جوهرية، فأثره الكراهة فقط كما عند الحنفية تماما.

وأما الحنبلية الـذين لا يفرقـون بين الحـرام لذاته والحرام لغـيره مطلقـاً، فيجعلـون أثـره التحـريم والبطلان مطلقاً في كل أقسامه[1]

ب) من ناحية جـواز اسـتباحة المحـرم في بعض الحالات، فقد ذهب العلماء إلى أن الحرام لذاته لا يباح إلا للضـروريات فقـط، بخلاف الحـرام لغـيره، فإنه يبـاح للضروريات والحاجيات معاً[2]، كالخمرة فإنها حرام لذاتها، ولذلك لا تباح إلا في حالة خـوف الهلاك، لأنها ضـرورة، أما كشف العـورة، فإنها حـرام لغيرهـا، وهو ما فيها من الفتنة وتسهيل الزنا، ولذلك تباح للضرورة ولما هو أدنى منها من الحاجيات، حـتى إنها تبـاح في سـبيل الاستشـفاء للطـبيب والقابلة وغيرهمـا، وهو من الحاجيـات إذا لم يكن الغـرض يتحقق منه هلاك، فإن تحقق منه الهلاك كان ضرورياً[3].

ج) من حيث تعين المراد به أو عدم تعينه به:

قـدمنا في مبحث الـواجب أنه ينقسم إلى معين ومخيَّر، وكذلك الحرام أيضاً، فإن جمهور الأصوليون -خلافاً للمعتزلـة- يفرضـون هـذا الاحتمـال فيـه، فيقولـون: يمكن

---

[1] انظر المستصفى 1/79 ـ 80.

[2] الضروريات خاصة بحفظ الدين والمال والنفس والعقل والعرض، فكل ما يؤدي إلى فوات واحدة من هذه الخمس يعتبر ضرورياً، أما ما يؤدي إلى مشقة بالغة فهو الحاجي، وما دونه يعتبر تحسينياً. انظر فقرة /72/ من هذه المذكرة.

[3] انظر أبا زهرة ص/43/.

عقلا أن يكـون الحـرام منصـبا على كل شـيء محـدد وهو الأصل، كما يمكن أن ينصب على أحد أشـياء متعـددة على سبيل البدل، كأن يقول الشارع: (حرمت واحـدا من هـذين الشيئين)، فيكون معنـاه حرمة الجمع بينهما في الفعـل، لا حرمة إفـراد واحد منهما بالفعـل، فلو فعل واحـدا منهما لا على التعـيين حـرم عليه فعل الآخر مطلقـاً في أي وقت كان.

لكن بعض الفقهاء أشاروا إلى أن هذا مجرد افتراض عقلي لم يثبت وجـــوده شـــرعا، وأنه لا يصح التمثيل له بتحــريم النــبي ﷺ الجمع بين العمة والخالــة، وكل من بنت أخيها أو بنت أختهـا، لأن الجمع المحـرم إنما هو الجمع في وقت واحد لا مطلق الجمع، فإذا اختلف الـوقت بـأن تـزوج العمة أو الخالة ثم طلقها وتـــزوج بنت الأخ أو الأخت بعد ذلك صح زواجه الثـاني كما صح الــزواج الأول في حينــه، والمدعى هو الجمع مطلقا.

حكم الحــرام:

حكم الحـرام هو الإثابة على تـرك المحـرم والعقوبة على فعلـــه، على عكس الـــواجب تمامـــا، وذلك الحكم ملحوظ في تعريف الحرام السـابق، وهو قولنـا: (ما يثـاب على تركه ويعاقب على فعله).

وبهـذا نكـون قد انتهينا من بحث الحــرام كما كنا قد انتهينا قبله من بحثي الواجب والمندوب.

وقبل أن ننتقل إلى بحث المكـروه نتعـرض لنقـاط عـدة ومسائل تتعلق بمبحثي الواجب والحرام معا، أهمها:

- **مسـألة إمكـان تعلق الوجـوب والحرمة بالشـيء الواحد،** هذه المسألة بحثها الأصوليون واختلفوا فيها على مذاهب، ولكننا قبل بيان هذه المذاهب سوف نوضح معـنى المسألة وموطن الاختلاف فيها.

فقد تـــبين من دراسة كل من تعـــريفي الـــواجب والحرام أنهما متضادان، وبدهي أن الضدين لا يجتمعان في الشيء الواحد، ولكننا مع ذلك نرى الأصوليين يبحثون هـذه المسـألة ويختلفـون فيها على مـذاهب كما سـوف نـرى، ومثار اختلافهم ليس إمكان اجتمـاع الضـدين في الواحد أو عدمـــه، فانه مســـلم بامتناعه من الجميـــع، ولكن مثـــار اختلافهم هو معـنى الواحد ووجوهــه، فــإن الواحد يكــون واحداً بالنوع أو الجنس، وقد يكون واحداً بالعدد، ثم إن كلا منهما قد تتعدد صفاته أو إضافاته أو لا تتعدد.

فأما الواحد بـــــالنوع أو الجنس، وهو ما يضم تحته أشخاصاً أو أفـراداً متعـددة، فقد ذهب جمهـور الأصـوليين إلى إمكان تعلق الأمر والنهي به، أو الوجوب والحرمة معا، وذلك من حيث تعـدد أفـراده، فيتعلق الوجــوب بواحد من أفراده كما يتعلق التحـريم بواحد آخـر، مثل السـجود، فإنه يكون لله كما يكون لغـيره، فما كـان لله يكـون واجبـاً، وما كـان لغـيره يكـون حرامـاً، فيعتـبر هنا تعـدد الأفـراد للنـوع الواحد بمثابة تعدد الأنواع، فيكون متعلق الوجـوب هو غـير متعلق التحريم، فيجوز.

وقد خـالف في ذلك بعض المعتزلـة، وقـالوا بعــدم تعلق الوجـوب والحرمة في الواحد بـالنوع مطلقـاً، وقـالوا إن السـجود واجب ولا يمكن أن يكــون حرامــاً للتنــاقض، وأجـابوا عن السـجود لغـير الله تعـالى بأنه حـرام لا لنفس السجود بل لما فيه من قصد تعظيم غير الله تعالى.

والصحيح رأي الجمهور، لأن الواحد بالنوع كما تقـدم تختلف أفراده فيكـون ذلك بمثابة تغـير الواحد نفسـه، فلم يوجد التناقض فيصح، وقد صرح الله سبحانه وتعالى بـذلك في قوله جل من قائل: (وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لا تَسْجُدُوا لِلشَّـمْسِ وَلا لِلْقَمَـرِ وَاسْـجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ) (فصلت:37)، ثم إن الإجماع منعقد على أن الساجد للشمس
عاص بنفس السجود والقصد جميعاً[1].

وأما الواحد بالعـدد، أو الواحد بـالتعيين، وهو مـالا يكون تحته أفراد متعـددة، كالصـلاة في الأرض المغصـوبة، فهو على قسمين:

أ) قسم له أكـثر من جهـة، كالصـلاة في الأرض المغصـوبة، فهي عبـادة من جهة كونها صـلاة، وغصب من جهة كونها مكثاً في أرض مغصوبة.

ب) وقسم ليس له إلا جهة واحـدة، كفرضـية صـوم رمضان على من اسـتجمع شـرائط التكليف وخلي عن أي مانع أو رخصة.

فأما القسم الثـاني فقد اتفق الأصـوليون على عـدم جواز تعلق الإيجاب والتحريم فيه معاً للتناقض،

وأما القسم الأول فقد اختلف الأصـوليون فيه على ثلاثة مذاهب:

- فقد ذهب الجمهـور إلى أن ذلك جـائز، لأن تعـدد الجهات كتعدد الأفراد تماماً، فيتعلق الإيجاب بجهة، ويتعلق التحـريم بجهة أخـرى، فينتفي التنـاقض، وعلى ذلك تكـون الصلاة في الأرض المغصوبة مطلوبة محرمة في آن واحد، فهي مطلوبة صـحيحة من حيث كونها مسـتكملة للأركـان

---

[1] انظر المستصفى 1/76 ـ 77. والعضد مع حاشية السعد عليه 2/2.

والشـــــروط، ومحرمة من حيث كونها مكثـــــاً في أرض مغصـوبة، إذ لا ارتبـاط بين هـاتين الجهـتين، فـإن الغصب والمكث ممكن بـــدون الصـــلاة، والصـــلاة ممكنة بـــدون الغصب، فيصح.

- وقد ذهب الحنبلية والمتكلمـــــــون والجبـــــائي والروافض إلى عدم جواز ذلك بتاتا، ولا عبرة عندهم بتعدد الجبهة ما دام واحدا معينا بالشـخص، ولـذلك قـالوا ببطلان الصلاة في الأرض المغصوبة.

- وذهب القاضي أبو بكر إلى مـــــــذهب وسط بين الإثنين، فقـال: إن الـواجب يتـأدى عند فعل تلك الصـلاة لا بها، لتعلق التحـريم فيهـا، لكنه كما يبـدوا لكل دارس قـول متناقض وغـير مسـتقيم، وهو محاولة للتوفيق بين الـرأيين غــير ناجحــة، لأن الصــلاة إما أن تعد صـحيحة فيتـأدى بها الـــواجب، وإما أن تعد باطلة فلا يتـــأدى بها الـــواجب، ولا وسط بين القولين.

الأدلـــة:

استدل الجمهور لمذهبهم بأدلة كثيرة، منها:

1- بـأن العقل يقطع بطاعة من أمر بخياطة الثـوب ونهي عن السكن في مكان معين فخاط الثـوب في المكـان المنهي عنـــه، ذلك أنه مطيع في الخياطة عـــاص في السكن، وكلتا الجهتين منفصـلة عن الأخـرى متصـورة بدونها، فإن الخياطة ممكنة خارج الدار، والسـكنى في الدار ممكنة بدون الخياطة.
2- بأن الصـلاة في الأرض المغصـوبة لو لم تكن صـحيحة لكان سبب ذلك تعلق الأمر والنهي في شيء واحد، إذ لا طريق إلى عـــدم تصـــحيحها غـــيره، مع أن المتعلّق

مختلـــــف، إذ متعلق الأمر الصـــــلاة، ومتعلق النهي الغصب، وهما مختلفان، فلم تكن باطلة لذلك.

3- الاتفـاق قـائم على صـحة الصـوم في كثـير من الأيـام المكروهة، والصلاة في كثـير من الأوقـات المكروهـة، مع أن النهي تعلق بها من حيث الـــوقت، فكـــان ذلك دليلا على جـواز تعلق الأمر والنهي في الشـيء الواحد إذا تعددت جهته.

4- بإجمـــــاع المســـــلمين على عـــــدم تكليف الظلمة والمغتصبين بإعادة الصلاة، مع أن الظلم عم في كثـير من العصور الإسلامية، فيعد ذلك دليلا على صحة هـذه الصلاة، وإلا لأمرهم العلماء بإعادتها، ولبلغنا ذلك عنهم لكثرة الدواعي، ولكن لم يبلغنا شيء من ذلـك، فكـان إجماعا على صحة هذه الصلاة.

واســتدل الحنبلية والمتكلمــون لمــذهبهم بأدلة متعددة ناقشوا بها الجمهور على النحو التالي:

1- بأننا لا نسلم بـأن من أُمر بالخياطة ونُهى عن للسـكنى فخاط في المسكن المنهي عنه يسـمى مطيعـا، بل هو عاص للأمر، لأن المصلحة الـتي بـني عليها الآمر أمـره ونهيه اقتضت الخياطة في غـير المكـان الممنـوع، فلما حصـــــلت الخياطة في المكـــــان المنهي عنه فـــــاتت المصـلحة، فلم يصح وصف فعله بالطاعة أصـلا، بل هو عصـيان، إذ هو في معـنى قولـه: خط الثـوب في غـير المكـــان الفلاني، فلما لم يحصل كـــان عمله عصـــيانا صرفا.

2- بأننا لا نســـلم بـــاختلاف متعلق الأمر والنهي بـــاختلاف الجهة للفعل، فـإن الفعل واحد والأمر والنهي متعلقـان

بـه، فلم يفـده تعـدد الجبهة شـيئا، فتكـون الصـلاة في المثـال السـابق ذاتها مطلوبة منهيا عنها في آن واحـد، وهو محال.

3- وأما صـحة الصـوم والصـلاة في الأيـام المكروهة الـتي ورد فيها نهي، فإننا لا نسـلم به ونقـول ببطلانـه، وعلى ذلك جمهـور من الفقهـاء، بل الجمـاهير، حيث إنهم لم يختلفوا إلا في بعض التفصيلات مما لا يتأثر به المبدأ.

4- وأما ادعاء الإجماع فهو غير مسلم لأمور عدة، أهمها:

- الإمام أحمد خالف في هذا الأمر، ولو كان الإجماع منعقدا على ذلك لعلمه والتزم به.

- على التسـليم به هو إجمـاع سـكوتي، وهو غـير مسلم بحجيته، وإن سلم فهو حجة ظنية غير قاطعة[1].

الترجيـح:

من استعراض حجج الفريقين ومناقشتها على الوجه المتقـدم يبـدوا لنا رجحـان رأي الجمهـور في صـحة تعلق الإيجاب والقبول في الواحد بالجنس أو النوع، وفي الواحد بالشـخص أيضا إذا تعـددت جهاتـه، أما الواحد بالشـخص المتحد الجبهة فلا يصح تعلق الإيجـاب والقبـول به معا للتنـاقض، وذلك للأدلة السـابقة، وللضـرورة الـتي تقضي بـذلك، وإلا وقعنا في الحـرج والمشـقة لإفسـاد كثـير من العقود التي تقع بعض المخالفـات فيها لأمر الشـارع، وفي ذلك مشـقة بالغة بالأمة وحـرج كبـير، لعمـوم الجهل في بعض الأحكـام الشـرعية، وعـدم الانتبـاه إلى المنهيـات الشرعية، والحرج مرفوع عن الأمة الإسلامية.

---

[1] انظر في هذا الموضوع الأقوال والأدلة في المستصفى 1/76-81، والعضد 2/2-4 وفواتح الرحموت 1/104-110، والخضري ص54-57.

مسـألة حكم الأمر والنهي في ضـدهما: هـذه من المسائل الشائكة التي اختلف فيها الأصـوليون على أقـوال متعددة، ولا بد قبل الخوض في توضيح هذه الأقوال وبيـان أدلتها من توضيح محل الاختلاف، فإن هناك جـوانب كثـيرة من هذه المسألة هي محل اتفـاق فلا داعي إلى بحثهـا، ثم لا بد من بيان معنى الضد والفرق بينه وبين النقيض.

محل النزاع في المسألة ومعنى الضدين:

الضـدان هما الأمـران اللـذان لا يجتمعـان معـا، وقد يرتفعـان معـا، كالسـواد والبيـاض، فـإن العقل لا يجـيز اجتماعهما معا في الشـيء الواحـد، وإن كـان يجـيز ارتفاعهما معا من الشـيء الواحـد، كحلـول الزرقة أو الصفرة أو غيرها في هذا المثال، بخلاف ما لو أحال العقل ارتفاعهما واجتماعهما معـا، كـالوجود والعـدم، والحركة والسكون، فإنهما يسميان بالنقيضين لا بالضدين[1].

ثم إن الأمر والنهي إنما يطلقـان على اللفظ والمعنى، فأما لفظ الأمر وهو (افعـل) ولفظ النهي وهو (لا تفعـل) المجـردين فليسا مـرادين في هـذا الاختلاف، إذ الاتفـاق قـائم على أن لا علاقة لواحد منهما في نفي ضد الثاني من حيث اللفظ.

وكذلك مفهوم الأمر والنهي، فإنه غـير مـراد أيضا في هـذا الاختلاف، لأنه يختلف باعتبـار الإضـافة، فـإن الأمر مضـاف إلى الفعل والنهي مضاف إلى ضده.

أما معـنى الأمر والنهي وهو المعـنى القـائم في النفس حين إصـدار الأمر أو النهي، فهو محل الـنزاع، وقد انقسم الأصـوليون فيه إلى مـذاهب عـدة، ومثاله من قـال

---

[1] انظر مذكرات الدكتور فوزي فيض الله – فقرة (229- هامش رقم 1).

لغيره: (اقعد) أيكون بمعـنى قوله (لا تقم) تمامـا؟ على أن الأصوليين اتفقوا في كثير من نقاط هذا القسم أيضا.

ذلك أن الأمر قد يـأتي نهي صـريح بضـده، فعنـدها يكون الضد محرما ومنهيا عنه بالاتفاق لهذا الدليل الخـاص به لا لأنه ضد الأمـر، مثـال ذلك قوله تعـالى: (فـاعتزلوا النساء في المحيض) فـإن ضـده قربـانهن، وقد جـاء النهي عنه بقوله تعـالى: (ولا تقربـوهن) فكـان تحـريم القربـان للـدليل الخـاص به وليس لأنه ضد الاعـتزال، فهـذا محل اتفاق لدى الفقهاء والأصوليين.

ثم إنه قد يكـون للمـأمور به ضد واحد فقط ليس له غـيره، كـالأمر بالإيمـان، فـإن له ضـدا واحـدا وهو الكفـر، فيكون منهيا عنه باتفـاق الفقهـاء، ولا يكـون هـذا من محل النزاع أيضا.

فـإذا كـان للمـأمور به أضـداد متعـددة، فهو محل النزاع، وقد انقسم فيه الأصوليون إلى مذاهب عدة أهمـها وأشهرهـا:

1- مـذهب الإمـامين الأشـعري والبـاقلاني وبعض المعتزلة: وهو أن الأمر بالشـيء نهي عن ضـده، وكـذلك النهي عن شيء فهو أمر بضده أيضا، سواء أكان هذا الأمر أمر إيجاب أو أمر نـدب، أو كـان النهي عنه نهي تحـريم أو نهي كراهـة، فـإذا كـان أمر إيجـاب كـان النهي عن ضـده للتحريم، وإذا كان أمر ندب كان النهي عن ضده للكراهـة، وكذلك النهي؛ إن كان للتحريم كـان الأمر بضـده للإيجـاب، وإذا كـان للكراهة كـان الأمر بضـده للنـدب، ويسـتوي في هـذه الحـال أن يكـون الضد واحـدا أو متعـددا، ويكـون في هذه الحال نهيا عن الأضـداد كلهـا، أو أمـرا بها كلهـا، وهـذا المذهب هو الراجح لدى جمهور الأصوليين.

2- مـذهب الغـزالي وإمـام الحـرمين والمعتزلـة، والمختــار عند ابن الحــاجب، وهو أن الأمر بالشـــيء ليس نهيا عن ضـده، وكـذلك النهي عن شـيء ليس أمـرا بضده، بل إن الضد مسكوت عنه فلا يشمله هذا الـدليل، لا باللفظ ولا بالتضمن ولا بالالتزام.

هـذا مع الإشـارة إلى أن الإمـام الغـزالي يقصر هـذا البحث على ما هو من أمر العباد ونهيهم فقط، أما أمر الله تعـالى ونهيه فلا يتصـور فيه الضد مطلقا عنـده، بل لا يصح فرضه بحــال، خلافا لجمــاهير الفقهــاء الــذين يتصــورون المســألة في أمر الله تعـالى وأمر غـيره على حد ســواء، وكذلك في نهيهم أيضا.

3- مــــذهب جماعة من الأصــــوليين، وهو التفريق بين أمر الإيجاب وأمر الندب، فأمر الإيجاب منهي عن ضد المــأمور به، أما أمر الندب فليس منهيا عن ضده، وكـذلك النهي إذا كان للتحريم فإنه يكون أمـرا بضـده، وإذا كـان للكراهة لم يكن أمرا بضده.

4- مـذهب بعض الحنفيـة، وهو أن الأمر إذا كـان للإيجـاب وقد فــوت ضــده المــأمور به كــان ضــده منهيا عنه نهي تحريم، فإذا لم يفوت ضده المأمور به كان هذا الضد منهيا عنه نهي كراهة فقـط، وكـذلك الحـال في النهي، إن كـان ضده يفوِّت المنهي عنه كان مـأمورا به للإيجـاب، وإلا كـان للندب فقط.

فمثــال الأول، قوله تعــالى: (والمطلقــات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قـروء) فإنه أمر للـتربص وجوبـا، ولا يحصل التربص إلا بالامتناع عن الزواج، فكان التزوج حراما لـذلك، وكـذلك قوله تعـالى: (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله

في أرحامهن)، فإنه نهى لا يتم إلا بإظهار ما في أرحامهن، فكان الإظهار واجبا لذلك.

ومثــال الثــاني الــذي لا يفــوت ضد المــأمور به أو المنهي عنه الغــرض المقصــود من الأمر أو النهي قوله ﷺ في حــديث أبي هريــرة للمســيء صــلاته: (ثم ارفع حــتى تعتدل قائما) فإن هذا الأمر لا يدل على تحريم القعود، لأن القعــود لا يفــوت القيــام، لإمكــان الجمع بينهما متعــاقبين، فكــان القعــود في وقت القيــام مكروها فقط لــذلك، ولو فرض القيام لازما في وقت محدد لا يتجاوزه لكان القعــود في مكانه محرما لا مكروها فقـــــــط، لدخوله في القسم الأول، وكـــــــذلك نهي المحـــــــرم عن لبس المخيط وقت الإحرام، فـإن انعـدام ضـده وهو لبس الإزار والـرداء ليس مفوتا للمنهي عنــه، لأن النهي يتحقق بلبس الإزار والــرداء كما يتحقق بالخلع مطلقا، ولذلك كـان لبس الإزار والــرداء سنة لا واجبا[1].

وهذا المذهب هو الراجح لـدى صـاحب التوضـيح من الحنفية.

5- مــذهب بعض الأصــوليين، وهو أن الأمر يســتلزم النهي عن ضده، دون العكس، فإن النهي لا يستلزم الأمر بضده.

الأدلة ومناقشتهـــا:

1- اسـتدل صـاحب المـذهب الأول بـأن الأمر بالشــيء لا يتحقق إلا بــالكف عن الضــد، فكــان الحكم بــالنهي عنه ضروريا لتحقيق معنى الأمــر، وكـذلك النهي عن الشــيء لا يتحقق إلا بفعل ضده، فكان مأمورا به لذلك.

---

[1] انظر في هذه الأمثلة التوضيح والتلويح عليه: 1/223-224.

وعلى قول هذا المذهب فإنه إذا كـان المـأمور به له ضد واحد كـــــان هـــــذا الضد منهيا عنه على اليقين، لأن المـأمور به لا يوجد إلا بـذلك، وكـذلك إذا كـان له أضـداد متعـددة، فإنها جميعها منهي عنها لضـرورة تحقق المـأمور به، لأنه لا يتحقق إلا بذلك.

أما المنهي عنه فـإن كـان له ضد واحـد، كـان هـذا الضد مأمورا به على اليقين، أما إذا كان له أضداد متعددة، فإن الأمر بالضد يكون أمرا مخـيرا بينهـا، لأن النهي يتحقق بواحد منها فقط لا على التعيين[2].

1- 2- اسـتدل أصـحاب المـذهب الثـاني بـأن جعل الأمر بالشـيء نهيا عن ضـده حكم على الأمر ضـمنا بتصـور الضد وقت الأمـر، وإلا لم يجز اعتبـاره نهيا عن الضـد، وهذا باطل، إذ يتصور كثـيرا أن يـأمر إنسـان بـأمر وهو ذاهل أو جاهل بأضداده، وكذلك قد ينهى عن شيء وهو ذاهل عن أضداده، ولا يجوز بحال اعتبـاره ناهيا أو آمـرا بالضد وهو ذاهل عنه[1].ـ 3- واستدل أصـحاب المـذهب الثالث بما يأتي:

أ - إن الأمر إذا كـــان للوجـــوب اســتلزم الـــذم على الترك، لأن ذلك هو تعريف الواجب، فيكون ضد المأمور به محرما لهذا الذم، أما إذا كان الأمر للنـدب فإنه لا يسـتلزم الذم على الترك، لأن هذا هو حد المندوب، فلا يكون ضـده ممنوعا على التحريم ولا على الكراهة لذلك[2].

ب - إن أوامر الندب كثيرة في الشرع، وهي تسـتغرق كل الأوقـات تقريبـا، فلو اسـتلزمت كراهة أضـدادها لسد بـذلك بـاب المبـاح، وهو ممنـوع لوجـود المبـاح بالنصـوص

---

[2] المستصفى: 1/81.
[1] المستصفى: 1/82.
[2] العضد: 2/90.

الكثـــيرة، بخلاف أوامر الإيجـــاب، فمحـــدودة معـــدودة لا تستغرق إلا جـزءا من الـوقت فقـط، ولـذلك لا تغلق بـاب الإباحة بحال، فافترقا في حكم الضد لذلك.

4- واســـتدل أصـــحاب الـــرأي الرابع وهم بعض الحنفية لمذهبهم، بـأن الضد غـير مقصـود بـالأمر أو النهي ظـاهرا، ولذلك فإنه لا يعتبر مدلولا عليه بهـذا الأمر أو النهي إلا من حيث تفويته للمقصود منهـا، فـإذا فوته جعلنـاه كالمقصـود بالأمر والنهي في الحكم، فأثبتنا له الوجوب والحرمـة، وإذا لم يفوته جعلناه منـدوبا أو مكروها فقـط، ملاحظة لظـاهر الأمر والنهي، أي إننا نـنزل به عن التحـريم إلى الكراهــة، وعن الوجــوب إلى النــدب، لما طــرأ على قصــده وعــده مشمولا بالأمر أو النهي من شبهة، لأن الوجوب والحرمة لا يثبتان مع الشبهة[3].

5- أما أصـحاب الـرأي الخـامس فقد اسـتدلوا لمـذهبهم بدليلين:

1- أن النهي طلب نفس الفعل لا طلب الكف عنه الـــذي هو ضد الأمر، فلا يكون أمرا بالضد.
2- أنه لو اســـتلزم النهي عن الشـــيء الأمر بضـــده لأدى طـــرده إلى أن يكـــون النهي عنه مـــأمورا بـــه، كما في النهي عن الزنا[4].

الترجيح والاختيــار:ـ

بعد اســـتعراض ما تقـــدم من الآراء والأدلة أرى أن الأرجح من هذه الأقوال هو القول الرابع، وهو مذهب بعض

---

[3] التوضيح والتلويح عليه: 1/223.

[4] انظر في مسألة حكم الأمر والنهي في ضدهما الآراء والأدلة والأوجه المتعددة المستصفى: 1/81، والعضد على مختصر ابن الحاجب: 2/85 والتلويح على التوضيح 1/223، والمحلي على جمع الجوامع: 1/223-243، ومذكرات الدكتور فوزي فيض الله – فقرة/ 229-231) وفواتح الرحموت 1/97.

الحنفيــة، من أن الأمر أو النهي إذا تعــدد ضــدهما وتوقف عليه وجودا أو عـدما تحقق المـأمور به أو المنهي عنه فإنه يعتــبر الأمر بالشــيء نهيا عن ضــده، و النهي عن الشــيء أمـرا بضـده، إلا إنــني أخـالفهم في أن الضد إذا لم يفـوت المقصود من الأمر والنهي يكون مكروها أو سـنة، فـأقول، الأمر هنا لا عمل له في ضـــده، وكـــذلك النهي، لأننا قلنا بالأول استلزاما ولا استلزام هنا.

0- هذا وإنني أرى أن مما يدعم هذا الرأي الذي ذهبت إليه قول الأصوليين: (إن ما توقف عليه حصول الواجب فهو واجب) ذلك أن الواجب المدلول عليه بالأمر هنا متوقف على عدم الضد، فكان هنا واجبا لذلك، وأما رد الغزالي رحمه الله تعالى على ذلك، بأنه لم يقم الدليل على أن ما توقف عليه حصول الواجب فهو واجب بنفس دليل الواجب الأول، بل لا بد له من دليل جديد، فإني أقول فيه: إن الأصل حصوله بالدليل الأول نفسه بطريق الالتزام، وقد أشرنا في مبحث مقدمة الواجب أنه هو الأرجح، وأنه مذهب جمهور الفقهاء[1].

المكـــــروه

تعريفه وأقسامــه:

المكــــروه في اللغة ضد المحبـــوب وهو من بـــاب تعب[2].

وهو في اصـــطلاح الأصـــوليين: (ما طلب الشـــارع الكف عنه طلبا غـــير جـــازم) أو هو (ما يثـــاب تاركه ولا يعاقب فاعله).

---

(1) انظر المستصفى: 1/82.
(2) انظر المصباح المنير مادة (كره).

هــذا عند جمهــور الأصــوليين، حيث هو قسم واحد عندهم يقابل المندوب.

وذهب الحنفية إلى أن المكــروه قســمان: مكــروه تنزيهــا، ومكــروه تحريمــا، فــالمكروه تنزيها هو ما ســبق تعريفه لدى الجمهور، أما المكـروه تحريما فهـو: (ما طلب الشارع الكف عنه بجزم بـدليل ظـني فيه شـبهة)، فيكـون بذلك مقابلا للواجب عندهم، لأنهم يقسمون الـواجب – كما سبق – إلى قسمين:

1- ما ثبت الأمر به عن الشـارع بجـزم وكـان دليله قطعيا ويسمى فرضا.
2- ما ثبت الأمر به عن الشــارع بجــزم وكــان دليله ظنيا ويسمى واجبا.

فكـذلك هنا قســموا المنهي عنه بجــزم إلى هــذين القســـمين، بحسب قطعية أو ظنية الـــدليل المثبت لـــه، فسـموا ما ثبت منه بـدليل قطعي حرامـا، وما ثبت بـدليل ظــني مكروها كراهة تحــريم، أما ما ثبت النهي عنه بغــير جـزم فهو المكـروه تنزيهـا، وهو مقابل للمنـدوب عنـدهم جريا مع رأي الجمهور[1].

حكمــــه:

حكم المكـروه (أنه يثـاب تاركه ولا يعـاقب فاعلـه) بعكس المنــدوب تمامــا، وهــذا عند الجمهــور، أما الحنفية الذين يقسمون المكروه إلى القســمين الســابقين فقــالوا: المكـــروه تنزيها حكمه الإثابة على تركه وعـــدم المعاقبة على فعله، ويعـبرون عن هـذا المعـنى بقـولهم: (إلى الحل أقرب) ويقصدون بذلك أنه يتعلق به محذور دون استحقاق

---

[1] انظر التوضيح والتلويح عليه: 2/125-126،والعضد 2/5، وأبا زهرة ص 44.

العقوبة بالنار، كحرمان الشفاعة، بدليل قوله ﷺ: (من تـرك سنتي لم ينل شفاعتي) هذا إذا كان تركا لسـنة مؤكـدة، إذ السنة غير المؤكدة لا عتـاب ولا حرمـان من الشـفاعة في تركها عندهم.

أما المكـــروه تحريمـــا، فحكمه الإثابة على تركه والمعاقبة على فعله بما هو دون عقــاب الحـــرام، وهو ما يعبر عنه الحنفية بقولهم: (إلى الحرام أقرب)، وهو مذهب الشـــيخين، وذهب محمد بن الحسن إلى أن المكـــروه تحريما هو الحـــرام نفســه، ولا فـــارق بينهما إلا من حيث الدليل المثبت لهما فقط، إذ الأول ثبت بدليل ظني والثاني ثبت بـــدليل قطعي، وهـــذا لا يقتضي التفريق بينهما في الحكم[2].

هل المكروه منهـي عنـه؟ :

اختلف الفقهـاء في التكـييف الأصـولي للمكـروه، أيعتـــبر منهيا عنه أو لا، وذلك بنـــاء على اختلافهم في المندوب، أيعتبر مأمورا به أو لا.

وقد بينا في مبحث المنـدوب مـذاهب الفقهـاء فيـه، فلا داعي هنا لإعادتها، هذا بالنسبة للمكروه عند الجمهـور، وهو ما ينطبق على المكـــروه تنزيها عند الحنفيـــة، أما المكروه تحريما عند الحنفية فهو منهي عنه، لأنه شعبة من الحرام[4].

---

[2] انظر التوضيح والتلويح عليه: 2/126.
[4] انظر فواتح الرحموت/ 1/ 112،والعضد 2/5، وأبا زهرة ص 44.

أدلة ثبوت الكراهــة:

تثبت الكراهة بكل ما يقابل ثبـــوت المنـــدوب، فتثبت بالنهي المقترن بما يصرف النهي عن الحرمــة، إذ هو أصل فيهــا، كما تثبت بغــيره من الصــيغ الدالة على النهي غــير الجــازم، كـأن يكـون النهي متعلقا بصـفة غـير جوهرية من صــفات المنهي عنـــه، مثل النهي عن الـــبيع وقت صـــلاة الجمعة، فإنه مكروه لقوله تعـالى: (يا أيها الـذين آمنـوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسـعوا إلى ذكر الله تعـالى وذروا البيع)، فإن النهي هنا متعلق بترك تلبية النــداء، وهي صفة طارئة غير جوهرية من صفات البيع، ولذلك فهي تدل على الكراهة فقط دون الحرمة، وغير ذلك من الصيغ التي فصلناها في باب المندوب.

المبـــاح

تعريفـــه:

باح يبوح في اللغة من بـاب قـال بمعـنى ظهـر، وهو ثلاثي يتعـدى بـالهمزة، فيقـال: أبـاح له المـال أي أذن له بأخذه، كما يتعدى بحرف الجر، فيقـال: بـاح به أي أظهـره لغيره[2].

والمباح في اصطلاح الأصوليين: (ما خيَّر الشارع فيه المكلف بين الفعل والـترك)، أو هو (ما لا يعـاقب تاركه ولا يثـاب فاعلـه)[3]، ويقـال له الحلال أو الجـائز أحيانـا، وهـذا التمييز إنما ثبت عن الشارع لتساوي جـانبي النفع والضـرر في الشـــيء، ذلك أن الله تعـــالى لم يأمرنا إلا بما فيه نفع غـالب، كالصلاة والصوم والوفاء بـالعقود وسـائر الواجبـات الأخـرى، ولم ينهنا عن شـيء إلا فيه ضـرر غـالب، كـالنهي

---

[2] انظر المصباح المنير – مادة (بوح).

[3] انظر أبا زهرة: ص 47.

عن الخمر والميسر ولحم الخـنزير والكـذب وسـوء الأمانة وســائر المنهيــات الأخــرى، فأما ما يتســاوى فيه النفع والضـرر، كـأنواع المـأكولات وأنـواع اللعب غـير المـؤذي للخُلُق والبدن وغيرها فإنه مبـاح، ذلك أن القسـمة العقلية في الشيء تقتضيه أن يكون أحد هـذه الأشـياء الثلاثـة: أن يكـون نفعه غالبـا، فيكـون واجبا أو منـدوبا، أو ضـرره غالبا فيكون حراما أو مكروها، أو يتساوى نفعه وضـرره فيكـون مباحا.

طرق ثبوت الإباحــة:

تثبت الإباحة بطرق ثلاثة، هي:

1- بنفي الإثم عن الشــيء، مثل قوله تعـالى: (ومن تعجل في يـومين فلا إثم عليـه) وقوله تعـالى: (فمن اضـطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه)، وكذلك ما في معنى نفي الإثم من نفي الجُناح أو غيره، كقوله تعـالى: (ولا جنـاح عليها فيما افتدت به) وقوله تعالى: (قل من حــرم زينة الله الـتي أخـرج لعبـاده والطيبـات من الـرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا ...).

2- بالنص على الحل دون الأمر بالفعـل، مثل قوله تعـالى: (اليوم أحل لكم الطيبـات وطعـام الـذين أوتـوا الكتـاب حل لكم ...) وقوله تعالى: (وأحل لكم ما وراء ذلكم).

3- بــترك النص على الحكم مطلقا إن أمــرا أو نهيــا، مثل المشي في الشــارع العــام، ولبس أنــواع اللبــاس المتعددة التي لم يرد فيها نهي عن الشارع[1].

وينبغي هنا الانتباه إلى أن الإباحة إنما هي مقصــورة على الجـزء فقط دون الكـل، إذ الكل لا يخلو من الأحكـام الأربعة، وهي: الوجوب والنـدب والكراهة والتحـريم فقـط،

---

[1] انظر الموافقات 1/130، والمستصفى: 1/75، وفواتح الرحموت 1/112.

وبذلك يكـون المبـاح خادما لأولئك الأقسـام الأربعة ومكملا لها.

فهو إما خادم للأمر المطلـوب الفعـل، واجبا كـان أو منـدوبا، أو خـادم لما هو المطلـوب الـترك حراما كـان أو مكروها.

فمثال الأول المبـاح بـالجزء المطلـوب الفعل بالكل التمتع بالمأكولات الحلال والملبوسات الحلال وغيرها، فإنه مباح من حيث أجزاء الطعـام واللبـاس، أما من حيث كلـه، فهو واجب أو منـدوب بحسب الضـرورة إليـه، حفاظا على النفس ودفع الحرج والضرر عنها.

ومثال الثاني المباح بـالجزء المطلـوب الـترك بالكل التمتع باللذائذ وأنــــواع اللعب الحلال، والســــماع لتغريد الحمام وقرض الشعر وغيرها، فإنها مباحة في أجزائها، أي في بعض الأوقات فقط، أما قضـاء الـوقت كله بها فحـرام أو مكروه، إذ فيه تفويت للواجبات والمأمورات.

وقد توسع الشــــاطبي رحمه الله تعــــالى في بحث ذلــك، وأفــاض فيه إفاضة واســعة في موافقاتــه، وآخر ما قاله في ذلك: (وتلخص أن كل مبـاح ليس بمبـاح بـإطلاق، وإنما هو مبـاح بـالجزء خاصـة، أو بالكـل، فهو إما مطلـوب الفعل أو مطلوب الترك، فإن قيل: أفلا يكـون هـذا التقرير نقضا لما تقــدم من أن المبــاح هو المتســاوي الطــرفين، فــالجواب أن لا، لأن ذلك الــذي تقــدم هو من حيث النظر إليه في نفسه من غير اعتبـار أمر خـارج، وهـذا النظر من حيث اعتبـاره بـالأمور الخارجة عنـه، فـإذا نظـرت إليه في نفسه، فهو الذي سمي هنا المباح بالجزء، وإذا نظـرت إليه بحسب الأمور الخارجة. فهو المسمى بالمطلوب بالكل)[1].

---

[1] انظر الموافقات 1/142-143.

هل الإباحة من المأمور به؟

اختلف الفقهـاء في التكـييف الفقهي للإباحــة، أهي من المـــأمور به أو لا، فـــذهب إلى الأول الكعـــبي من المعتزلة، وقال: إن المباح واجب ومـأمور به وليس مخـيرا فيـه، فيكـون في فعله الثـواب وفي تركه العقـاب، وذهب إلى الثاني جماهير الأصوليين والفقهاء، وقالوا: المباح نــوع خاص مستقل من أنواع الحكم.

الأدلـــة[2]:

أ- استدل الجمهور لمذهبهم بأدلة منها:

1- الأمر طلب، والطلب يستلزم تـرجح جـانب الفعل على جـانب الـترك، والمبـاح لا تـرجح فيـه، والمفـروض فيه المساواة بين جانبي الفعل والترك، فلا يكون مأمورا به لذلك.

2- الإجماع منعقد قبل الكعــبي على أن الحكم ينقسم إلى خمسة أقســام، منها المبـــاح، إذ أنه لم يعلم مخـــالف لذلك قبله، والإجماع حجة قاطعة كما تقدم.

ب- واستدل الكعبي لمذهبه بأدلة منها:

1- بأن الاشـتغال بالمبـاح إنما هو انصـراف وتـرك لحـرام، وكل ترك لحرام يعد واجبا للتقابل بين الـواجب والمحـرم، والاشــتغال بالطعــام مثلا إنما هو انصـــراف عن الســـرقة والزنا وغـــير ذلك من أنـــواع المحرمـــات الأخـــرى، بل إن الامتنــاع عن الحركة نفسه يعتــبر طريقا لــترك الســـرقة، والامتنــاع مبــاح في أصــله، ولكنه لما صــار طريقا لــترك

[2] انظر الموافقات 1/124، وما بعدها، والعضد 2/6 وما بعدها وفواتح الرحموت 1/113 وما بعدها.

المحــرم المــأمور به من الشــارع أصــبح واجبــا، لأن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب.

وكـــذلك أنـــواع المباحـــات الأخـــرى، فإنها طريق للوصول إلى الواجبات، فكانت واجبـات لـذلك، ولا يمنع أن تكـون واجبـات على التخـير، فـإن الأكل كما يكـون طريقا للامتنـــاع عن الســـرقة يكـــون طريقا للامتنـــاع عن الزنا وغيرها.

2- بأن الإباحة تكليف، والتكليف من علامات الــواجب، لأنه لا كلفة إلا به.

المناقشــة:

ناقش الجمهور أدلة الكعبي كما ناقش الكعــبي أدلة الجمهور على الوجه التالي:

أ- ناقش الجمهور دليل الكعبي الأول بـردود عـدة منها:

1- الإجمــاع انعقد على اعتبــار المبــاح نوعا خامسا للحكم على النحو المتقــدم، والإجمـــاع حجة قاطعة لا تجـــوز مخالفتها، لكن الكعبي أجاب عن ذلك بــأن الإجمـاع هنا سكوتي، وهو ظــني عند الجمهــور، أما دليله هو في أن كل مباح هو ســبيل لتحقيق واجب فهو قطعي، فيكــون مقدما عليه، ثم إن إمكان الجمع بين ما ذهب إليه وبين الإجماع ممكن، وذلك بحمل الإجمـاع على النظر لـذات الفعل من غير نظر إلى ما يستلزمه من تـرك الحـرام. فلا يكون بينهما مصادمة لذلك، إذ لا يمتنع على الشـيء أن يكون مباحا لذاته وواجبا لما يسـتلزمه بالاتفـاق، لما تقدم من جواز اعتبار الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في وقت واحد إذا تعدد الجهة.

2- وناقشوه بقولهم: إنا لا نسلم بأن الواجب لا يتم إلا بــه، ذلك أنه غـير معين، فـإن تـرك الزنا كما يتم بالأكل يتم بالشــرب والنــوم وغيرهــا، فلم يتعين واحد لتحققــه، وكذلك سائر الواجبات الأخرى.

لكن هذا الجواب -كما يصفه العلامة العضد- ضعيف، لأن فيه تسـليما بـأن الـواجب أحد تلك المباحـات، لأن ما يعمل يعد واجبا قطعـا، وغاية ما في الأمر أنه يصـبح واجبا مخيرا لا معينا، وهذا لا يضـره في شـيء، لأنه يـدعي أصل الوجوب، وهو مسلم على هذا الرد.

3- بأنه يلزم من قوله بإيجاب المباح حرمة الصلاة إذا ترك بها واجب آخر، لأنها تكون سببا لترك الواجب، وهو محـرم، ومعلوم أن سبب الحرام حرام.

لكن هذا الجواب ضعيف أيضا، لاتفاق الجمهـور على جـــواز تعلق الوجـــوب والحرمة في الشـــيء الواحد كما تقــدم، فلا يمنع أن تكــون الصــلاة واجبة وحراما في وقت واحد باعتبار تعدد الجهة والإضافة.

والجــواب الحق عنــدي: الــذي تصح إقامته ضد الكعبي، هو عدم التسليم بأن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجبا برابطة عقلية أو عاديـة، وقد تقـدم مزيد بيـان لـذلك في مبحث مقدمة الواجب.

كما نــاقش الجمهــور دليل الكعــبي الثــاني، بــأن التكليف هو طلب ما فيه كلفة، والمباح تخيير، ولا كلفة مع التخيـير، إلا أن يحمل التكليف على اعتقـاد الإباحـة، إذ هي مأمور بها، والمأمور به تكليف بالاتفــاق، لكن الخلاف ليس في اعتقاد الإباحة، بل بفعل المباح، فكان استدلالا له على أنه تكليف في غير موضع الخلاف، فلا يعتد به لذلك[1].

---

[1] انظر الأدلة والمناقشة في العضد 1/6، وفواتح الرحموت 1/112-1/113 وما بعدها.

الترجيـــح:

من استعراض ما تقدم من الأدلة والمناقشة يــترجح لنا قــول الجمهــور في اعتبــار المبــاح صــنفا خامسا من أصناف الحكم، وأنه غير الواجب، لما قدموه من الاحتجــاج بالإجمــاع، وبعــدم التســليم باعتبــاره من أنــواع التكليــف، وبعدم التسليم باعتبار ما أدى إلى الواجب واجب إذا كانت الرابطة عقلية أو عادية. والله تعالى أعلم.

هل المباح حكم شرعــي؟

مع التسليم باعتبــار المبــاح حكما اختلف الأصــوليون في اعتبـــاره حكما شـــرعيا أو عقليـــا، فـــذهب جمهـــور الأصــوليون إلى اعتبــاره حكما شــرعيا لا يثبت إلا بـــدليل شـــرعي، وذهب بعض المعتزلة إلى اعتبـــاره حكما عقليا يثبته العقل ولو لم يــرد به الشــرع، وخلاف المعتزلة هــذا ليس مقصــورا على بحث المبــاح فقــط، بل هو من أنــواع الحكم جميعها، وهو من بحوث الحاكم، ولذلك فإننا ســوف نحيل عليه في تفصيلها[2].

حكم الإباحـــة:

حكم الإباحة كما هو واضح من تعريفها عـــدم الإثابة على الفعل وعــدم المعاقبة على الـترك، وهــذا لا يمنع من أن يتغير حكم المباح بتغير الظــروف والقــرائن الـتي تحف بـــه، فينقلب إلى واجب أو منـــدوب أو حـــرام أو مكـــروه، كالأكل، يعتــبر مباحا في الحــالات العاديــة، ويعتــبر واجبا أو

---

[2] انظر فواتح الرحموت 1/112 وما بعدها، والمستصفى 1/75.

مندوبا عند الحاجة الماسة إليه، كما يعتبر حراما إذا كان غير مملوك للآكل، أو مكروها إذا كان غير محتاج إليه.

وهذا كله بناء على مذهب الجمهور، أما الكعبي من المعتزلة، فحكم المباح عنده حكم الواجب، من الإثابة على الفعل والمعاقبة على الترك، وقد تقدم رد قوله وتضعيفه.

مرتبة العفو[1]:

هنالك نوع سادس من الأحكام له شبه بالمباح من ناحية وله شبهة بالحرام من ناحية أخرى، ولذلك فإن جمهور الفقهاء ذهبوا إلى تسميته بمرتبة العفو، أخذا من عفو الله تعالى عن فاعله، وعدم معاقبته عليه رغم أنه حرام في أصله، ومن هذا النوع جميع المحرمات التي رافقتها ظروف شرعية خاصة اقتضت رفع الإثم عن فاعلها، مثل ارتكاب الكفار المحرمات قبل إسلامهم، كتزوجهم بأزواج آبائهم، وبأكثر من أربعة، وكشربهم الخمر، ولعبهم الميسر، إلى غير ذلك، حيث جعل الإسلام جابًّا لها ومسقطا للإثم عن فاعلها، ومن ذلك جميع المحرمات قبل أن يرد عن الشارع تحريمها، كشرب الخمرة قبل تحريمها، والتزوج بأكثر من أربع قبل تحريمه، فإنه لا يلحق الفاعل منه إثم أبدا، لقوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ولئلا يؤدي ذلك إلى التكليف بما لا يطاق، لأن التكليف بما هو غير معلوم تكليف بما لا يطاق، والتكليف هذا ممنوع شرعا رحمة من الله تعالى.

وقد سمى الفقهاء هذا النوع بالعفو وجعلوه مرتبة ثالثة بين المباح والحرام ولم يعتبروه من المباح رغم مشاركته له في الحكم، لأنه يختلف عنه في أن المباح

---

[1] انظر الموافقات 1/161 وما بعدها، وأبا زهرة ص 47-48.

يتساوى نفعه وضرره. أما هذا فضرره واضح لا يخفى، وهو راجح على نفعه، مثل الخمرة، فإن الله تعالى أشـار بـادئ الأمر إلى رجحـان ضـررها على نفعها دون أن يحرمهـا، فقال تعـالى: (يسـألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمها أكبر من نفعهما)، ومع ذلك فـإن حكمها في ذلك الـوقت وقبل التحـريم القـاطع هو عـدم المعاقبة على شربها، ولذلك افترقت عن المباح ولم تعتـبر نوعا منه.

الترجيـــح:

ولكنـني أرى أن بالإمكـان اعتبـار هـذه المرتبة من أنـواع المبـاح، وأن جـانب الضـرر فيها متكـافئ مع جـانب النفع، بسبب الظروف الخاصة الـتي أحـاطت بهـا، ورفعت الإثم عن فاعلهـا، فـالخمرة نفسـها قبل تحريمها يمكن اعتبـار ضـررها مسـاو لنفعها وليس راجحا عليـه، وذلك بـالنظر لما سـوف يسـببه تحريمها من مشـقة بالغة على نفوس الصحابة المتعشقين لها، وأما قوله تعالى: (وإثمهما أكـــبر من نفعهمـــا) فإنما هو منصب على ذاتيتها دون الظـروف الخاصة المحيطة بهـا، وهـذا لا يمنعنا أبـدا من ملاحظة تلك الظـروف باعتبارها تشـكل مع الخمـرة كلا لا يتجزأ، بل إن تـأخير تحريمها كـان دليلا على المصـلحة في إبقائها، وهي التخفيف على نفوس المؤمنين.

الحكم الوضعـــي

سـبق لنا تعريف الحكم في أول هـذا البحث لغة واصطلاحا، كما سبق تقسيم الحكم إلى قسـمين: وضـعي، وتكليفي. وقد انتهينا من دراسة القسم الأول وهو (الحكم

التكليفي) بجميع أقسـامه، وسـننتقل إلى دراسة القسم الثاني وهو (الحكم الوضعي):

تعريف الحكم الوضعي:

الوضع في اللغة الإسقاط والترك، يقال وضع فلان دَينه عن فلان أي أسقطه، ووضع فلان الشيء بين يدي فلان تركه[1]، وعلى ذلك يكون الحكم الوضعي لغة هو الحكم بترك الشيء أو إسقاطه.

وفي الاصطلاح: (أثر الخطاب بتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة به باعتباره)[2] وتعريفنا له بأثر الخطاب هو ما سار عليه الفقهاء، لأنهم جعلوا الحكم أثر الخطاب لا الخطاب، فإن الخطاب عندهم دليل الحكم لا الحكم ذاته، على خلاف الأصوليين الذي جعلوا الحكم هو الخطاب نفسه، وقد تقدم مزيد بيان لذلك في أول مبحث الحكم، وإذا أردنا توضيح معنى هذا التعريف أكثر قلنا هو: (ما ربط الله تعالى به الأحكام التكليفية على وجه السببية أو الشرطية أو المانعية ...)[4] والمعنى أن الله سبحانه وتعالى كلف المسلمين بأحكام تعبدية أو تشريعية كثيرة، وربط تكليفهم بها بأحكام أخرى، أو ظروف وأحوال معينة، لتكون علامات لهم معرفة على توجه الخطاب عليهم، كربط الله تعالى وجوب الصلاة بدخول الوقت، وربط وجوب الزكاة بملك النصاب، وربط صحة التملك الناتج عن البيع بسلامة البيع واستكماله لشروط صحته، فإن كلا من وجوب الصلاة ووجوب الزكاة وقيام الملك في الأمثلة المتقدمة أحكام تكليفية، وكلا من دخول الوقت، وملك

---

[1] انظر المصباح المنير ومختار الصحاح – مادة وضع.

[2] مرقاة الوصول 2/398-399.

[4] انظر أبا زهرة ص 53.

النصـاب، وسـلامة الـبيع، أحكـام وضـعية لا توجد الأحكـام التكليفية حتى توجد، فتكون هذه الأحكام الأخـيرة علامـات موضوعة على توجه الخطاب للمكلف بالأحكام التكليفية.

أنواع الحكم الوضعي:

يقسم جمهـور الأصـوليين الحكم الوضـعي إلى ثلاثة أقسـام، وذلك من حيث طبيعة ارتبـاط الحكم التكليفي به وتوقفه عليه، وهي: السبب، والشرط، والمانع.

ويزيد بعض الأصوليين الآخرين كالشـاطبي والأمـدي قسمين اثـنين آخـرين على هـذه الأقسـام الثلاثـة، فتصـبح خمسة وهمـا: كـون الحكم التكليفي صـحيحا أو بـاطلا أو فاســدا، وكونه عزيمة أو رخصــة، وذلك خلافا لكثــير من الأصــوليين الــذين يــدخلون هــذين القســمين في الحكم التكليفي لا الوضعي.

وعلى كــل، فــإن الخلاف هو مجــرد اصــطلاح ولا مشــاحة في الاصــطلاح، هــذا وقد ذهب بعض الأصــوليين الآخرين أيضا إلى عد الحكم الوضعي خمسة أقسـام، عـدا القسمين الأخيرين الذين جرى فيهما الاختلاف، فيزيد على الأقســام الثلاثة الأولى الماضــية قســمين همــا: العلــة، والعلامة[1]، مع أن أكثر الأصـوليين على أن العلة نـوع من أنواع السبب، والعلامة قريبة من الشرط، ولذلك فلا داعي لإفرادهما بنص خــاص، وهو ما ســوف نســير عليه هنــا، ونقسم الحكم الوضـعي إلى خمسة أقسـام حسـبما فعل الشاطبي (رحمه الله تعالى) تيسيرا للبحث والدراسة ...

1 - السبـــب:

---

[1] انظر المرقاة 2/399.

تعريفــه:

الســـــبب في اللغة يطلق على البــــاب، ومنه قوله تعالى: (لعلي أبلغ الأسباب أسباب السـماوات) أي أبوابهـا، ويطلق على الحبل، ومنه قوله تعـالى: (فليمـدد بسـبب ثم ليقطع) أي بحبل، ويطلق على الطريق، ومنه قوله تعـالى: (فأتبع سببا)، ثم اسـتعير لغة إلى كل شـيء يتوصل به إلى أمر من الأمور، فقيل هذا سبب هذا وهذا سبب هذا[2].

والســـبب في اصــطلاح الأصــوليين هـــو: (الوصف الظـاهر المنضـبط الـذي جعل مناطا لوجـود الحكم)[3] أو (جعل معرفا لوجود حكم شرعي)[4] أو (أمـارة على وجـود الحكم)[5]. أو هو (ما ارتبط غيره به انعـداما ووجـودا وكـان خارجا عن ماهيته).

وعلى ذلك تكون الرابطة بين السبب ومســببه قوية قائمة بينهما في حالة الســلب والإيجــاب معــا، فــإذا وجد السبب وجد المسبب، وإذا انعدم السبب انعـدم المسـبب، إذا ما استوفت الماهية كل شروطها وانعدمت كل موانعها، كـدخول الـوقت، فإنه سـبب لوجـوب الصـلاة، يـدور معه وجوبها وجودا وعدما، وكـذلك القتل العمد العـدوان سـبب للقصــاص، والعقد الصــحيح ســبب لــترتب حكمه عليــه.. وهكــذا، فــإذا نقص شــرط أو وجد مــانع لم ينتج الســبب حكمه، لا لضعف السبب عن إنتاج مسببه، بل لقيام المــانع وزوال الشــرط، لأن إنتــاج الســبب لمســببه متوقف على ذلك.

---

[2] انظر المصباح المنير مادة (سبب) والمرآة 2/405.

[3] العضـد 2/7.

[4] المرآة على المرقاة 2/405.

[5] أبو زهـرة ص 53.

أنواع السـبب:

ينقسم الســبب من حيثيــات مختلفة إلى الأقســام التاليــة:

1- من حيث موضوعه فإنه ينقسم إلى قسمين:

أولا: سـبب وقـتي، وهو ما يكـون فيه وقتا للـواجب، كـزوال الشـمس سـبب لوجـوب صـلاة الظهـر، وغـروب الشمس سبب لوجوب صلاة المغرب، ورؤية هلال رمضان سبب لوجوب الصوم.. وهكذا.

ثانيا: سبب معنوي، وهو ما يكون أمــرا معنويا يتعلق الحكم بوجوده، كالإسكار جعل سببا لتحريم الخمر، والرضا جعل سببا لتصحيح البيع .. وهكذا[1].

2- من حيث كونه مقدورا للمكلف أو غير مقــدور له فإنه ينقسم إلى قسمين:

أولا: ما يكـون غـير مقـدور للمكلـف، كجعل دخـول الوقت سببا لوجوب الصلاة، فـإن إدخـال الـوقت ليس في مسـتطاع المكلـف، وكـذلك جعل النصـاب سـببا لوجـوب الزكاة، فإن تحصيل النصاب ليس في مقدور المكلف.

ثانيا: ما يكون مقدورا للمكلـف، كجعل النكـاح سـببا للتوارث، والبيع سببا للتملك، والقتل سـببا للقصـاص، فـإن هـذه الأسـباب، وهي النكـاح والـبيع والقتـل، أمـور هي في مقــدور المكلــف، إن شــاء فعلها وإن شــاء امتنع عنهــا، وبصـورة عامة نسـتطيع أن نقـول: إن الأسـباب المقـدورة للمكلف هي جميع أفعـال المكلف الـتي أنـاط الشـارع بها أحكاما شرعية[2].

---

[1] انظر إرشاد الفحول: ص6، والعضد 2/7.

[2] انظر الموافقات 1/187 – 189، والخضري ص 59 – 60 وأبا زهرة ص54.

وهذا النـوع من الأسـباب المقـدورة للمكلف ينقسم إلى ثلاثة أقسام، هي:

1- أسباب مـأمور بهـا، كجعل النكـاح سـببا للتـوارث، فـإن النكاح مأمور به في الأحوال العادية.
2- أسـباب منهي عنهـا، كجعل السـرقة سـببا للحـد، فـإن السرقة منهي عنها.
3- أسباب مأذون فيهـا، فلا هي واجبة ولا هي محرمـة، بل مباحة، كجعل الذبح سـببا لحل الحيـوان المـذبوح، فـإن الذبح مباح[3].

3- من حيث كونه مـؤثرا في الحكم أو غـير مـؤثر فيه، فإنه ينقسم إلى قسمين هما:

أولا: أن يكـون مـؤثرا في الحكم، بمعـنى أن تكـون بين السـبب والمسـبب رابطة واضـحة يمكن للعقل معها إدراك وجه هذا الارتباط، كجعل الإسـكار سـببا في تحـريم الخمـر، وجعل السـفر سـببا لقصر الصـلاة والفطر في رمضان، وغير ذلك.

فـإن الارتبـاط في هـذا النـوع واضح بين الإسـكار والتحريم وبين السفر والفطر والقصر، بخلاف جعل دخول الوقت سببا لوجوب الصلاة، فـإن العقل لا يسـتطيع وحـده إدراك الرابطة بينهما.

وهـذا النـوع من السـبب هو ما أطلق جمهـور الأصـوليين عليه اسم العلـة، حيث يعرفونها بأنها الوصف المؤثر في تشريع الحكم.

ثانيا: أن لا يكون مؤثرا في الحكم، بمعـنى أن العقل لا يستطيع لوحده إدراك معنى الحكمة من ترتب المسـبب

---

[3] أبو زهـرة ص 54.

عليه، كجعل دخول الوقت سببا لوجوب الصلاة، وغير ذلك، وهو ما يطلق عليه الأصوليون السبب مطلقا.

هــذا ولا بد من الإشــارة إلى أن بعض الأصــوليين يسوي بين العلة والسبب، وعلى كل فإن هذا اصـطلاح ولا مشاحة فيه[1].

وعلى كل فينبغي صرف معنى التأثير هنا إلى التأثير المجـازي لا الحقيقي، فـإن الأحكـام تثبت بوضع الشـارع وليس بالأسباب أو العلل، وما الأسـباب والعلل إلا علامـات معرفة فقط بوضع الشارع لهما كذلك.

وهذا المعـنى هو ما أشـار إليه الشـاطبي رحمه الله تعالى حيث قال في تعريف السـبب: (ما يقع الحكم عنـده إلا به)[2].

4- من حيث نوع الرابطة الـتي تربط بين السـبب ومسببه، فإنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أولا: سبب شرعي: وهو السبب الـذي أقـام الرابطة بينه وبين مسببه الشارع وحـده دون أن يكـون للعقل دخل في ذلك، كجعل الوقت سـببا لوجـوب الصـلاة، فـإن العقل بمفـرده لا يسـتطيع تـرتيب ذلـك، ولكن الشـارع هو الـذي ربط بين الوقت وبين وجوب الصلاة برابطة السببية، وهـذا النوع هو المراد ببحثنا هنا، دون النوعين الآخرين.

ثانيا: سبب عقلي: وهو السبب الــذي ربط بينه وبين مســببه رابطة عقلية أقامها العقــل، كســببية النقيض في انعـدام نقيضـه، فـإن العقل هو الـذي أدرك هـذه السـببية،

---

[1] انظر أبا زهرة ص 56-57.

[2] انظر أبا زهرة ص 53، والموافقات للشاطبي 1/196.

ورتب انعدام النقيض على وجود نقيضه، فجعل وجود أحد النقيضين سببا في انعدام النقيض الآخر[1].

ثالثا: سبب عادي: وهو السبب الذي رتب عليه مسببه بواسطة العادة، كجعل الذبح سببا للموت، فإن العادة هي التي قضت به، ولذلك لا حاجة معه إلى الرابطة العقلية.

ملحوظات حول معنى السبب وحكمه:

بعد تعريف السبب وبيان أقسامه، ننتهي إلى التعرض لبعض الملحوظات والنقاط والمسائل المتعلقة بمعنى السبب الشرعي أو حكمه، مما ذكره الفقهاء والأصوليون في هذا الباب، وأهم هذه المسائل:

1- إن مشروعية السبب لا تستلزم مشروعية المسبب، وإن صح التلازم بينهما عادة، فإذا تعلق بالسبب حكم شرعي، كالوجوب والإباحة والتحريم وغير ذلك، فلا يلزم أن يتعلق هذا الحكم بالمسبب المرتبط به، كالأمر بالنكاح، فإنه لا يعتبر أمرا بحل البضع، وكذلك النهي عن القتل، ليس نهيا عن إزهاق الروح، لأن ترتيب المسبب على السبب من فعل الله سبحانه وتعالى، وليس إلى المكلف، ولذلك لم يجز وصفه بهذه الأوصاف، بخلاف السبب، فإنه قد يكون من فعل المكلف، فجاز اتصافه بهذه الأحكام، وقد دلت على ذلك الآيات والأدلة الكثيرة.

من ذلك قوله تعالى: (وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ) (الذريات:22)، فإنها تعني أن الله تعالى وحده هو واهب الرزق، ولا دخل للإنسان فيه، ومع ذلك جاءت

---

[1] والنقيضان هما الأمران اللذان يحيل العقل وجودهما معا في الشيء الواحد في الوقت الواحد، كما يحول انعدامهما معا كذلك أيضا، بخلاف ما لو أحال وجودهما دون انعدامهما معا، فإنهما الضدان لا النقيضين.

الآية الكريمة الأخـرى تـأمر بطلب الـرزق الـذي هو سـببه، وتجعله واجبــا، وهي قوله تعــالى: (هُــوَ الَّذِي جَعَــلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُـولاً فَامْشُـوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُـوا مِنْ رِزْقِـهِ وَإِلَيْـهِ النُّشُورُ) (الملك:15)، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة[2].

2- إيقاع السـبب من المكلف بمثابة إيقـاع المسـبب فيـه، سواء أقصد المكلف إلى المسـبب عند فعل السـبب أو لم يقصد ذلــك، فالفاعل للسـبب ملـتزم بكل ما نتج عنه من مسـببات، مصـالح كـانت أو مفاسـد، لأن الـذي للمـرء هو السبب فقط[3]، وعليه مدار الثواب والعقاب بالنسبة إليـه، فيعتـبر فيه القصد وعدمـه، أما المسـبب، فهو نتيجة لفعل السبب بحكم الشارع، وإلا لم يكن السبب سببا، ولذلك لم يكن للقصد فيه عــبرة، فمن حفر حفــرة في طريق عــام قصدا بدون إذن من له الإذن في ذلك، فسقط فيها إنسان فمات، فإن على الحافر الديـة، سـواء أقصد بحفرها القتل أو لا، ما دام قاصدا للحفر الذي هو سبب القتل هنا.

3- وضع الشارع للأسباب يسـتلزم قصـده إلى المسـببات، وذلك لوجوه عدة أهمها:

1- أن العقل يقطع بـأن السـبب لا يمكن أن يكـون مـرادا لذاتــه، بل هو مــراد لما ينتج عنه من مسـببات، وإلا لم يكن سببا، والمفروض أنه سبب.
2- الأحكـام الشـرعية إنما شـرعت لتوفـير المصـالح ودرء المفاســد، وإلا فــاتت الحكمــة، والمصــالح والمفاسد مكانها المسببات لا الأسباب قطعا، لأنها غـير مقصـودة

---

[2] انظر الموافقات 2/189-192.
[3] انظر الموافقات 2/193-194 و 211-213، والخضري ص 61-62.

لـذاتها، فكـان القصد إلى المسـببات ضـروريا، توفـيرا للمصالح ودرءا للمفاسد[1].

4- ما دام قصد المكلف إلى المســبب لا عــبرة بــه، وأن المدار على قصد السبب وعدمه، فإنه لا بد من القول بـأن المكلف مخـير بين قصد المسـبب وعـدم قصـده على حد سـواء، فللمكلف أن يقصد السـعي إلى الـرزق دون قصد الرزق نفسه، لأن تحصيل الرزق بسبب السـعي إليه أمـره إلى الله جل شأنه، وليس للمكلف فيه قدرة أو شـأن، لأن دوره قاصر على تحصيل السـبب فقـط، وله أن يقصد إلى الرزق مع قصده إلى سببه، لأنه منوط بسببه ضرورة جعله سببا له[2].

5- ما دام ربط المســببات بالأسـباب من الله جل شـأنه وليس للإنسان إلا فعل السبب أو الإحجام عنه فقـط، فإنه لا بد من القــول بــأن المكلف إذا فعل السـبب مسـتكملا شــــروطه خاليا عن موانعه وقصد ألا يقع المســـــبب فإنه يكـون قد قصد محـالا، وأن قصـده لا عـبرة به أبـدا، فمن اشترى شـيئا من آخر قاصـدا عـدم تملكه كـان قصـده ردا عليه، والملك ثـابت له بالشـراء بحكم الشـارع، وإذا تـزوج امرأة ناويا عدم استباحة المتعة بهـا، كـانت المتعة حلالا له ولا عبرة بقصده أيضا، وهكذا...

فإن قيـل: أليس الإنسـان مخـيرا في هـذه الحـالات المباحة ولا إلزام عليه فيهـا، فلمـاذا يلـزم بنقيض قصـده؟

---

[1] انظر الموافقات 2/194-196، والخضري ص61.
[2] انظر الموافقات 2/ 196-201.

ذلك أن له أن لا يشتري، وله أن لا يتزوج، فلمـاذا لا يكـون له أن لا يمتلك وأن لا يستعمل المتعة؟.

أجيب: بأن الخيار مقتصر على فعل الأسـباب فقـط، أما المســــببات فهي نتيجة حتمية لفعل الســــبب بوضع الشـارع لها كـذلك، فمن أراد أن لا يمتلك فـإن عليه أن لا يشتري، فإذا اشترى امتلك حتما[1].

6- الأســباب المشــروعة أســباب للمصــالح، والأســباب الممنوعة أسـباب للمفاسـد، فـالأمر بـالمعروف مـأمور به وهو سبب لتطهـير المجتمع من الارتيـاب والانحـراف، فهو مصـلحة، والغصب منهي عنـه، وهو سـبب لإهـدار الأمـوال والاعتداء على حريات الملك فهو مفسدة.

وما دام الأمر كذلك فلا عبرة لما يحـدث من مفاسد في طريق تحقيق السبب المشروع، كما لا عبرة بالمصالح الحاصــلة في طريق الســبب الممنــوع، ذلك أنها مفاسد ومصالح مغلوبة ولا بد، فلا يناط بها حكم شرعي.

وعلى ذلك فالقتل والضــرب الــذي يحتــاج إليه في سبيل الأمر بالمعروف هدر، وليس بمفسـدة مقصـودة، فلا ينـاط به نهي، ولا يعتـبر مقصـودا للشـارع، وكـذلك اقتنـاء المال الذي ينتج
عن الغصب، فإنه لا عبرة به أيضا، ولا يناط به أمر، ولا يعد مقصودا للشارع[2].

7- السبب المشـروع لا بد أن تكـون وراءه حكمة يقتضـيها كالصـلاة والصـوم وسـائر العبـادات الأخـرى، فـإن حكمتها

---

[1] انظر الموافقات 2/214-227، والخضري ص62.
[2] انظر الموافقات 2/237-243، والخضري ص63.

إظهار الخضوع والتذلل إلى الله جل شـأنه، وكـذلك الـبيع، الحكمة منه توفير الحاجيات اللازمة للإنسان، وهكذا...

لكن هـذه الحكمة المتوخـاة من السـبب قد تكـون مقطوعا بها، وقد تكون مظنونة، وقد تكون دون ذلك، بـأن تكـون مشـكوكا فيها أو موهومة[3]، فـإن كـانت الحكمة مقطوعا بها أو مظنونة بقي السـبب على المشـروعية، لا خلاف في ذلك بين الفقهاء، ولا أثر للنقيض المغلوب.

فإن كانت المصـلحة مشـكوكا فيها أو متوهمـة، فـإن الأمر يكون على ضربين:

آ - أن يكون فوات المصلحة الغالبة بسبب عدم قابلية المحل لها، كبيع الميتة، فإن البيع سبب التملـك، والميتة لا ينعقد عليها ملك لعدم القدرة على الاستفادة منها، وكـذلك الزواج بالمشركة، لحرمة التمتع بها شرعا، وكـذلك الطلاق على الأجنبية[1]، لعدم دخولها في عقده وفقـدان السـلطة عليها.،وهكـذا .. وحكم هـذا النـوع ارتفـاع المشـروعية عن الماهية أصلا، ولا عمل للسبب في المسبب آنئـذ، فلا يصح البيع حكمه، وكـذلك الـزواج لا ينتج وهكـذا، ويسـمى العقد عقدا باطلا.

ب - أن يكـون فـوات المصـلحة الغالبة لأمر خـارجي مع قابلية المحل لهذه المصلحة، كـبيع جـذع في سـقف، فـإن الجذع محل صـالح للـبيع، إلا أن المصـلحة منه فائتة لعـدم القدرة على تسليمه، وهو أمر خـارج عنـه، وكـذلك الـزواج

---

[3] يقسم العلماء العلم إلى خمس درجات هي: القطع، ويسمى اليقين أو العلم أحيانا وهو ما وصل الوثوق به إلى مرتبة الجزم الكامل أي 100%، وغلبة الظن، وهي مرتبة قريبة من اليقين واحتمال النقيض فيها ضعيف جدا، أي إن الوثوق فيها يصل إلى 90% تقريبا، والظن، وهو ما كان جانب الوثوق فيه غالبا وراجحا على جانب النقيض أي 70% أو 60% تقريبا، والشك وهو ما تساوى فيه الاحتمالان. والوهم وهو ما كان جانب النقيض فيه غالبا.

[1] هذا ...إذا لم يكن معلقا على الزواج منها، وإلا انعقد عند الحنفية.

بـالأخت عند أبي حنيفـة، فإنها محل صـالح للـزواج لكونها أنثى غير مشركة، ولكن المصلحة فاتت للقرابـة، وهي أمر خارجي وهكذا.. وحكم هـذا النـوع مختلف فيه بين الفقهـاء على المـذهبين، تـزعم الأول الحنفيـة، وتـزعم الثـاني الحنبلية، وأما المالكية والشافعية فقد ذهبوا مـذهبا وسـطا بين المذهبين.

فـذهب الحنفية إلى أن الأمر الخـارجي لا ينفي المشروعية عن المحل، بل يبقى المحل قابلا للمشـروعية والسـبب منتجا لحكمـه، وإن كـانت الأحكـام تتغـير وفقا لفوات المصلحة الغالبة،
وعلى ذلك يسمون بيع الجذع والزواج بالأخت عقدا فاسـدا لا باطلا[2]، والفاسد عندهم منعقد بالجملة، وينقلب صحيحا إذا زال سبب الفساد بعد العقد.

وذهب الحنبلية إلى أن الأمر الخـارجي ينفي المشروعية، مثل فوات صـلاحية المحل للحكم تمامـا، وأن السـبب لا ينتج حكمه مطلقـا، والتصـرف النـاتج عن ذلك باطل من كل وجه.

أما المالكية والشـافعية فقد ذهبـوا مـذهبا وسـطا، ففرقوا في السبب الخارجي بين أن يكون جوهرها أو غـير جـوهري، فـإن كـان جوهريا بطلت المشـروعية وألغي السبب، وإن لم يكن جوهريا لم تبطل المشروعية ولم يلغ السبب.

وعلى كل فـإن هـذا البحث هو بالفقه ألصق منه بالأصول، ولذلك فلا داعي إلى الإطالة فيه هنا[3].

الشـــرط:

---

[2] عد الزواج بالأخت فاسدا لا باطلا، هو مذهب أبي حنيفة خاصة.

[3] انظر الموافقات 1/250-258، والخضري: ص63-65، والفقرة: (166) من هذه المذكرة.

تعريفه:

الشـــــرط في اللغة العلامة اللازمـــــة، ويجمع على أشــراط وشــروط، والشــريطة تجمع على شــرائط، ومنه أشــراط السـاعة أي علاماتهـا، وسـمي رجـال الشـرطة بالشـرطة لما يتمـيزون به عن غـيرهم من علامـات خاصة في اللباس[1].

والشـرط في اصـطلاح الأصـوليين: (ما توقف عليه وجـود الشـيء)[2]، أو هو (ما كـان عدمه مسـتلزما لعـدم الحكم)[3] وإذا أردنا زيادة إيضاح لـذلك قلنـا: (هو ما توقف عليه وجـود الحكم بحيث يلـزم من عدمه عـدم الحكم ولا يلـزم من وجـوده وجـوده، وذلك لحكمة في عدمه تنـافي حكمة الحكم أو سببه)[4] أو هو (ما ارتبط غـيره به انعـداما لا وجودا وكان خارجا عن ماهيته).

أنـــواع الشــرط:

ينقسم الشــرط إلى أقســام متعــددة من حيثيــات مختلفة:

أولا: من حيث معناه وما يدل عليه إلى ثلاثة أقسام[5]:

أ- الشــرط المحض: وهو الشــرط الــذي لم يلاحظ فيه إضافة الحكم إليه، أو إفضاؤه إلى الحكم، بل مجـرد توقف الحكم على وجـــوده، كما في اشـــتراط الوضـــوء لصـــحة الصلاة، فإن الصلاة غـير مضـافة إليـه، ولا هو مفض إليهـا،

---

[1] انظر المصباح المنير – مادة (شرط)، وشرح الموطأ: 2/417.
[2] مرآة الأصول: 2/417.
[3] العضد على ابن الحاجب: 2/7-8.
[4] انظر الخضري: ص64، وأبا زهرة: ص57.
[5] انظر مرآة الأصول وحاشية الإزميري عليها 2/417-420.

لأنه قد يوجد دونها، وكذلك حـولان الحـول في حق وجـوب الزكاة، وهكذا...

ب- شــرط في حكم العلة : وهو الشــرط الــذي لم تعارضه علة تصــلح لإضــافة الحكم إليهــا، كحفر بــئر في شارع عـام وقع فيه إنسـان فمـات، فـإن الحفر هنا شـرط للموت، ولم يلحق به من العلل ما يصلح لإناطة الحكم بها، فكان للشرط هنا حكم العلة، ولذلك فإن الفقهاء يضـمنون الحافر دية القتيل، لعدم وجود من هو أولى منه بالضــمان، بخلاف ما لو حفر إنسان حفرة، فألقى فيها رجل رجلا آخر فمات، فإن الدية هنا على الملقي ولا شــيء على الحــافر، لأن الإلقاء هنا علة القتل، والعلة مقدمة على الشرط في إناطة الحكم بها.

ج- شـرط في معـنى السـبب: وهو الشـرط السـابق (المتقدم) الذي اعترض بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب إليه فعله، كما إذا فك إنسان وثـاق عبد فـأبق (هرب)، فإن الهرب هنا وقع من العبد، لا من الفاك للعبــد، فلا يعتــبر له حكم العلــة، ولكن العبد غــير صــالح لإناطة الحكم بعمله لعـدم الذمـة، فـاعتبر الفك في هـذه الحـال شــرطا في حكم الســبب للهــرب، والســبب لا يجب به الضمان لعدم التأثير، ولذلك فإن الفقهـاء لا يحكمـون على الفاك هنا بشيء من التعويض.

هذا بخلاف فتح قفص فيه طائر، فإن الفـاتح يضـمن قيمة الطائر، لعـدم وجـود الاختيـار في الطـائر، مما يجعل للفتح حكم العلة.

هـذا والشـرط المحض ينقسم إلى قسـمين هما:

أ- حقيقي (شـرعي): وهو ما توقف وجـود الحكم على وجوده بحكم الشرع، أي إن إقامته شرطا للحكم إنما كـان بفعل الشارع، وسـمي بالشـرط الحقيقي، لأن الشـارع هو المــرتب الحقيقي للأحكــام، مثل جعل الطهــارة شــرطا لصحة الصلاة، وكذلك ستر العورة ودخـول الـوقت شـرطا لصــحتها، وجعله امتلاك الــبيع مشــروطا بوحــدة مجلس الإيجاب والقبول، وبالقدرة على تسليم المبيع، وهكذا...

وهذا النوع من الشروط على قسمين أيضا:

أولا) شـرط مطلـق: وهو علامة على وجـود الحكم في كل أحواله، بحيث إذا انتفى في أي حال من الأحوال انتفى الحكم بانتفائــه، مثل الشــاهدين على عقد النكــاح، فإنهما شرط لصحته، فإذا انتفيا فسد العقد، سواء أكان ذلك لعذر أو لغــير عــذر على حد ســواء، إذ لا يســقط اشــتراطها بالاعذار.

ثانيا) شرط مرتبط بعدم العذر، أي إن حكمه يسقط في حالة العذر، كما في الطهارة في الصـلاة فإنها تسـقط في حق المعذور، وكذلك استقبال القبلة، فإنه يســقط في حق المريض وغيره من أصحاب الأعــذار، مثل حالة من به ســلس بــول مع البــول النــاقض للطهــارة، كــذلك صــلاة المريض العاجز عن الاتجـاه إلى القبلـة، فإنها تصح إلى أي جهة توجه.

ب - وجعــــلي: وهو ما توقف عليه وجــود الحكم وكــان مقاما من قبل المكلف نفســـه، لا من قبل الشـــارع، مثل اشتراط حمل المبيع إلى البيت على البائع، وكذلك تســليم الثمن في وقت معين في مكــــان معين، وغــــير ذلك من الشروط التي اختلف الفقهاء في صـحة اشـتراطها، وهـذه

حكم العقد موقـــــوف على تحققها كما في الشــــــروط الحقيقية، والفارق بينهما هو أن النوع الأول كان مقاما من قبل الشارع، وهذا مقام من قبل المكلف نفسه، بحيث إنه لو لم يشترطه لما تعلق به الحكم.

وهـــذا النـــوع من الشـــروط الجعلية على قسمين:

1- **شـــرط صـــريح،** وهو ما جـــاء فيه الاشـــتراط بلفظ الشرط الصريح أو بأداة من أدواتـه، كـإن وإذا، مثل أن يشترط المُطلِّق في طلاقه فيقول لزوجته: (هي طالق إن جـــاء فلان؟ أو إذا جـــاء فلان، أو بشـــرط أن يـــأتي فلان).

2- **شـــرط بطريق الدلالة**، وهو ما جـاء فيه الاشـــتراط ضمنا بدون تلفظ به أو بأدواتـه، مثل أن يقـول الرجـل: (المرأة التي أتزوجها طالق، فإنه في معنى قولـــه: (إن تزوجتها فهي طالق)، ولذلك فإن هذا القسم يأخذ حكم الشـــرط الصـــريح تماما من كل وجـــه، لأن القاعـــدة الفقهية تقول (العبرة في العقود للمقاصد والمعـاني لا للألفاظ والمباني).

والشـــروط الجعلية[1] هـــذه من حيث صـــحتها وبطلانها في نظر الفقهاء تنقسم أيضا إلى ثلاثة أقسام:

أولا) شـــروط مكملة لحكمة المشـــرع، ولا يكـــون فيها ما ينافي الحكمة التي شرع الحكم لها، وهي الشروط الموافقة لمقتضى العقـد، أو لا تنـافي مقتضى العقـد، كما يعـبر عن ذلك الفقهـاء، مثل اشـتراط تقـديم رهن بـالثمن

---

[1] قارن ذلك مع الخضرى ص64-69.

المؤجــل، أو حميل أو غــير ذلك من الموثقــات، فــإن ذلك صحيح باتفاق الفقهاء، ويلزم به الطرفان في العقد.

ثانيا) شروط منافية لحكمة المشــرع، أو مخالفة لمقتضى العقد كما يعــبر عن ذلك الفقهــاء، مثل اشــتراط البائع على المشتري عــدم الاســتفادة من المــبيع، أو عــدم بيعه، أو عدم الإنفاق على الزوجة، وغير ذلك من الأحكام التي جعلها الشارع آثارا شرعية للعقد الصحيح، وهذا النوع من الشروط باطل باتفاق الفقهاء، ولكن أيبطل العقد بــه، أو يبطل الشرط فقط ويبقى العقد صحيحا؟

في المذاهب الفقهية اختلاف كبير في هذا الموضــوع لا محل للتعــــرض له الآن، لأنه أدخل في علم الفقه منه في علم الأصول، لكن القاعدة الأساسية الــتي انتهجها الحنفية في ذلك تــتركز في مــدى الاســتفادة من هــذا الشــرط وعــدمها، وفي قــدرة المســتفيد على طلب تنفيذ الشــرط وعجزه عن ذلك، فإذا كان في الشرط المخــالف لمقتضى العقد منفعة لأحد المتعاقــدين أو لغيرهمــا، وكــان المنتفع أهلا للمطالبة بها فإن الشرط يكــون فاســدا مفســدا للعقد في وقت واحــد، وذلك لما يســببه من منازعــات، مثاله من بــاع جارية واشــترط على مشــتريها أن يطعمها كل يــوم لحما، فإن هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد، لما فيه من تضــييق حرية المشــتري الــتي ثبتت له بالعقــد، فهو فاسد لــذلك، وفيه منفعة للجارية المشــتراة وهي أهل للمطالبة بهــذا الشــرط، فهو مفسد للعقد لــذلك أيضــا، لما فيه من إثارة الخصام والمنازعــات، فــإن كــان من ثبتت المنفعة له ليس من أهل المطالبة، كمن باع لآخر دابة واشــترط على مشــتريها أن لا يشــغِّلها، فــإن الشــرط هنا باطل لمخالفته لمقتضى العقد، ولكن لا يؤثر في صحة العقد بل يلغــو، لأن

المستفيد من هذا الشرط غير أهل للمطالبة، فيعتبر العقد صحيحا والشرط باطلا غير ملزم لعدم المنازعة.

ثالثـا) أن لا يظهر في الشـرط منافـاة لحكمة المشـرع ولا موافقة لها، كاشتراط المشتري على البائع نقل المـبيع إلى بيته مثلا، فإنه غير موافق لمقتضى العقد ولا مناف له، وهذا النوع من الشروط الجَعلية اختلف الفقهـاء في حكمه على مذاهب، تركزت في مذهبين اثنين:

1- عدم تصـحيح هـذه الشـروط واعتبارها شـروطا باطلـة، اعتمــادا على أن المشــرع هو المختص الوحيد بإنشــاء الشروط، وأن الأصل في الشروط البطلان حـتى يقـوم الــدليل على الصــحة، وهــذا الاتجــاه هو ما ارتكز عليه مــــذهب أبي حنيفة والشــــافعية، مع اختلاف بينهما في بعض الفروع والتفصيلات.
2- تصحيح هذه الشروط واعتبارها، اعتمادا على أن الأصل في الشــروط الصــحة ما لم يقم دليل مخــالف، وهــذا الاتجــاه يمثله مــذهب الحنبلية ومــذهب المالكيــة، مع اختلاف بينهما توسعة وتضـييقا، فالحنابلة توسـعوا أكـثر من المالكية في تصـحيح الشـروط الجعليـة، وعلى كل فإن هذا البحث هو ألصق بمبـاحث الفقه منه بالأصـول، ولذلك اقتصرت فيه على الإجمال دون التفصيل.

ثانيــــا: والشــــرط ينقسم من حيث متعلقة إلى قسمين اثنين هما:

أ- شرط مكمل للسبب، وهو الشرط الذي يتوقف عليه كمال سبب الماهيـة، وذلك لأن الأسـباب ماهيـات وأحكـام وضعية يتوقف عليها أحكام تكليفية، ولهذه الماهيـات الـتي هي أســباب شــروط معينة لا بد من تحققها لقيــام معــنى

السببية في السبب، مثل حولان الحول، فإنه شرط مكمل لمعنى كمال النصاب الذي هو سبب وجوب الزكاة.

فحكم الشــرط هنا هو تكميل الســبب، وأما ارتباطه بالمســبب وهو وجــوب الزكــاة فهو ارتبــاط غــير مباشــر، بخلاف النــوع الثــاني الآتي، فارتبــاط الشــرط فيه بالماهية الأصلية إنما هو ارتباط مباشر.

ب – شرط مكمل للمسبب، وهو الشــرط الــذي يتعلق به مباشـــرة وجـــود الماهية دون أن يرتبط بســـبب من أســبابها، فهو مقو لمعــنى الماهية نفســها، مثل اشــتراط التســاوي بين الجــاني والمجــني عليه في القصــاص، من حيث الســلامة من نقص الأطــراف وغيرهــا، فإنه شــرط مباشر في المســاواة الكامنة في القصــاص، ولا علاقة له بأحد أســبابه، وكــذلك اســتقبال القبلــة، فإنه شــرط مباشر لصــحة الصــلاة، دون أن يرتبط بأســبابها، وكــذلك الطهــارة وغيرها[1].

حكم ترك الاشتراط[2]

الشروط الجعلية هي شروط متروك أمر اشــتراطها إلى المكلف على طريق التخيــير، فلا ثــواب على فعلها أو تركها، ولا عقاب على ذلك أيضا.

أما الشروط الشرعية التي أناط الشارع بها واجبات محددة، فإن حكم اشتراطها من حيث الجملة كذلك أيضــا،

---

[1] انظر أبا زهرة ص 57-59، والخضري ص64-69.

[2] قارن ذلك مع الخضري: ص 67-68.

لأن الشروط من حيث كونها داخلة تحت خطاب الوضع لم يقصد الشــارع اشــتراطها أو تركها من حيث هي شــروط، ولذلك فإن للمكلف فعلها أو تركها على حد سواء من هذه الحيثية، وأما من حيث تفويتها لمشــروطاتها الواجبــة، فــإن موجبه الإثم، ولكن الإثم هنا لتفـــويت الـــواجب لا لـــترك الشرط، بدليل أن الواجب لو فات لنقص سبب من أسبابه لا لفوات هـذا الشـرط المـتروك فإنه لا إثم ولا عقـاب في ذلك.

هـذا من حيث العمـوم، أما من حيث التفصـيل، فإننا نقسم الترك إلى قسمين:

1- ترك الشـرط مع قصد تفـويت مشـروطه، وهـذا حكمه الكراهة من حيث هو تفــويت الشــرط، بصــرف النظر عن حكم تفويت المشروط الـذي تـرتب عليـه، والأصل فيه عـدم الكراهة كما هو الحـال في النـوع الثـاني من الــترك كما ســيأتي، ولكن الكراهة ثبتت إما في تـــرك الشرط عمدا من التسبب في تـرك الـواجب وإبطالـه، وأما ما جـاء في حـديث النـبي أنه قـال: (لا يجمع بين مفترق ولا يفـرق بين مجتمع خشـية الصـدقة) أي جمع أموال الزكاة المتفرقة بغية تقليل مقدار الواجب، كمن عنده أربعون شاة جمعها إلى شياه جاره البالغة أربعين أيضا ليثبت فيها جميعا شاة واحدة بدل شاتين، وكــذلك تفريق الأموال المجتمعة بغية تقليل الزكــاة أو التخلص منها، كسبعين شاة بين رجلين يجب فيها شاة واحـدة[3] فإذا قسمت بينهما نصفين لم يجب فيها شيء لنقصــان حصة كل شريك عن النصاب، وغـير ذلك من الأحـاديث الشريفة الـتي ورد فيها النهي عن الـترك للشـرط بغية

[3] وهذا على مذهب الشافعية، وأما الحنفية فيوجبون الزكاة كما لو كان المال مفصولا على الشركاء كل على مقدار حصته.

عـدم انعقـاد المشـروط كثـيرة، وأقل درجـات النهي الكراهة، فلا بد من إثباتها، وأما الحرمة فلا محل لإثباتها نظـرا لما تقـرر من أن الشـارع لا قصد له في تحقيق الشرط أو منعه.

2- تـرك للشـرط من غـير قصد إلى إبطـال المشـروط وتفويتـه، كمن اقتسم مع شـريكه الشـياه لمشـاحنة بينهما، فنتج عن ذلك نزول الزكاة عنهما، فإنه لا كراهة على واحد منهما، لعدم القصد إلى الإبطال.

هـذا مع الانتبـاه إلى أن المشـروط لا بد باطل في كلتا الحـالتين الماضـيتين مـادام لم يتحقق شـرطه، لأن معنى الشرط هو ذلك، هذا بالنسبة للشرط المطلـق، وأما الشرط المقيد بعدم العذر، فـإن مشـروطه يصح مع فواته إذا كان الفوات لعذر مأذون فيه من قبل الشارع.

<u>المانـــــع:</u>

<u>تعريفـــه:</u>

المنع في اللغة يطلق على معـــان متعـــددة،هي: الحرمـان، والكـف، والمنازعـة، والتقصـير، يقـال مُنع فلانا حصته أي حرمه منها، ومنه قوله تعالى: (مناع للخـير معتد أثيم) أي حارم منه، كما يقـال: امتنع عن الشـهادة أي كف عنها، وكذلك: مانع الشيء أهله نازعهم فيه، وهو في مَنَعَةٍ من قومه أي قوة وحماية[1].

والمانع في الاصطلاح الأصولي: (هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يستلزم وجوده حكمة تسـتلزم عـدم الحكم أو عـدم سـببه)[2]، أو هـو: (الأمر الشـرعي الـذي ينـافي

---

[1] انظر المصباح المنير ومختار الصحاح مادة (منع).

[2] إرشاد الفحول ص7.

وجوده الغرض المقصـود من الحكم أو من سـببه)[3]، وإذا أردنا توضـيح معنـاه أكـثر فإنه هـو: (ما توقف وجـود غـيره على انعدامه وكان خارجا عن ماهيته).

من هــذا التعريف للمــانع نــدرك أن المــانع شــقيق السبب أو نقيضه، فالسـبب هو ما توقف وجـود غـيره على وجوده، والمانع ما توقف وجود غيره على انعدامه، ولــذلك فإن كل الأحكام والملاحظات الـتي تقـدمت معنا في بـاب الســـبب يمكن أن نطبقها على المـــانع تقريبـــا، بل إن الشــاطبي رحمه الله تعــالى ســماه ســببا، وعرفة بأنــه: (السبب المقتضي لعلة تنافي حكمة الحكم).

أنواعــــه:

ينقسم المـــــانع من حيث الأمر المتعلق على زواله إلى قسمين:

1- مــانع مــؤثر في ســبب الحكم، أي مــؤثر في تعطيل السبب عن إنتاج حكمه، مثل الدَّين فإنه مانع من موانع وجـوب الزكـاة، وهـذا المـانع مرتبط ومـؤثر في سـبب وجــوب الزكــاة، وهو المتجلي في ملك النصــاب، لأن الــدين مــانع من تحقيق ملك النصــاب، فــإذا لم يتحقق النصاب سقط وجوب الزكاة لذلك.
2- مانع مؤثر في الحكم نفسه دون أن يكون له أي ارتباط بأسبابه:

مثل الأبوة في حق وجوب القصاص على الأب، فإن الأب إذا قتل ابنه عمـــدا لم يجب عليه القصــــاص لمــــانع الأبوة، إذ اعتبرها الشارع مانعا من موانع القصاص، وأجمع جمهور الفقهاء على ذلك دون النذر اليسير منهم، فإن هذا

---

[3] أبو زهرة ص60.

المانع منصب على أصل الحكم دون أن يكون له أي علاقة بأسبابه، وكـذلك الصـلاة مع حمل النجاسـة، فـإن النجاسة مانع من موانع صحة الصلاة دون مساس بأسبابها.

هــذا وكل من هــذين النــوعين للمــانع ينقسم إلى أقسام متعددة أهمها:

1- مـانع مـؤثر في أصل انعقـاد سـبب الحكم، بمعـنى أن السبب ينعدم بوجوده كليا، مثل حرية الـبيع، فإنها مـانع لأصل الرق الـذي هو سـبب انعقـاد الـبيع على الرقيـق، فلو باع إنسان حرا لآخر كان الـبيع بـاطلا، لعـدم انعقـاد سببه وهو الرق.

2- مانع مؤثر في تمام السبب والسبب منعقد مع وجــوده، ولكنه نــاقص، مثل بيع الإنســان ما يملكه غــيره، فــإن سبب الحكم هو سلطة التصرف، وهي موجودة بالجملة في حق الفضــــولي، إذ إنه ليس له إبطــــال العقد بعد عقده وقبل الإجازة من المالك الأصـلي لـه، ولكن هـذه الســـلطة ناقصـــة، ولـــذلك يبقى العقد معها صـــحيحا موقوفا على إجازة صاحب الحق.

2- وينقسم المانع المؤثر في الحكم إلى ثلاثة أقسام أيضا، هي:

1- مانع يمنع ابتداء الحكم، فلا يقوم الحكم معه أصلا، مثل خيار الشرط، فإنه مـانع لثبـوت أصل الملـك، فلا البـائع مالك للثمن، ولا المشتري مالك للبيع، قبل انتهـاء مـدة الخيار، وذلك رغم قيام سبب الملك وهو العقد.

2- مانع يمنع تمام الحكم، فأصل الحكم ثـابت معـه، ولكنه حكم ناقص، مثل خيار الرؤية في البيع، فـإن ملك الـبيع ثابت للمشـتري فيـه، وكـذلك ملك البـائع للثمن، فإنهما

ثابتان معـه، ولكنهما ملكين ناقصـين، بمعـنى أنه يجـوز للمشــتري فسخ الــبيع بعد رؤية المــبيع بــدون رضا أو قضاء.

ج- مانع يمنع لزوم الحكم، فالحكم معه موجود وتام، ولكنه قابل للنقض بشـرط الرضا أو القضـاء، خلافا للنـوع الثـاني الذي يجوز فيه الفسخ بدون رضا أو قضاء. وذلك مثل خيار العيب، فإنه لا يؤثر على وجود الملك أو تمامه أصـلا، ولكن يمنع اللزوم فقط[1].

وقد قسم الشاطبي رحمه الله تعالى المـانع المـؤثر في الحكم من حيث منافاته للطلب إلى أقســـام أخـــرى قريبة من هذه الأقسام، وهي:

1- ينقسم المانع إلى قسمين:

1- مــالا يجتمع مع الطلب (التكليـف) عقلا: كـزوال العقل بـــالنوم أو الجنـــون أو غيرهمـــا، فإنه مـــانع من أصل التكليف، ولا يجيز العقل أن يجتمع واحد منها معه أبدا.

2- ما يجتمع مع الطلب عقلا: كـالحيض، والـرق، والسـفر، فإنها موانع من كثير من الواجبات، ولكنها موانع شرعية بحيث لا يحيل العقل جواز اجتماعها مع أصل التكليف.

2- وينقسم هــذا النــوع الثــاني من الموانع الشــرعية إلى قسمين اثنين، هما:

1- موانع ترفع أصل الطلب، وتلقي الخطاب من أصله في حق المخـاطبين وكأنه لم يكن، كـالحيض والنفـاس في حق وجوب الصلاة، فإن التكليف بالصـلاة على من قـام بهن هــذا المــانع ســاقط، فلا يجب عليهن شــيء من الصلاة، ولو أدينه كان باطلا، ودلك دليل ارتفاع التكليف

---

[1] انظر الخضري ص69-71.

أصـلا، وإلا أدى الأمر إلى اجتمـاع النقيضـين في الواحد بالشخص المتحد الجهة، وهو باطل لما مر.

2- موانع لا ترفع أصل الطلب، ولكنها ترفع إتمامه فقـــط، وهي على قسمين:

أولا: موانع يصـــير معها المكلف مخـــيرا بين فعل الشيء وتركه على حد سـواء، مثل الـرق والأنوثة في حق صـلاة الجماعة والجمعة والعيـدين والجهـاد وغيرهـا، فـإن حكمها في حقهم التخيير بين الفعل والـترك مع بقـاء أصل الخطاب في حقهم رغم المانع، بدليل صحتها منهم والإثابة عليها إذا فعلوها.

ثانيا: موانع لا يصـير المكلف معها مخـيرا بين الفعل والـترك، ولكن يسـقط الإثم عنه بسـببها عند الـترك، من ذلك الرخص بأنواعها، فإنها مانعة من ترتيب الحـرج والإثم على تارك العزيمة. مع بقـاء أصل التكليف بالعزيمة أيضـا، بدليل صحتها من المكلف لو فعلها مع الإثابة عليها[1].

انتهى والحمد لله رب العالمين.

****

****

***

*

---

[1] انظر الموافقات 1/285-291.

الفهـــــــرس

القرآن الكريـــم

السنة المطهـــــرة

الإجمـــــاع

مباحث الحكـــم

****